محتويات العدد الثامن: السنة الثانية

ذو الحجة 1417هـ/أبريل1997م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

مثل الوحي الإلهي المرجعية العليا والقاعدة التأسيسية التي انبثق منها وانبنى عليها وتفاعل معها الجهد المعرفي في الحضارة الإسلامية. فعِلم الكلام والعقائد، وعلوم الفلسفة والحكمة، وعِلم الفقه والأصول، وعلوم التفسير والحديث، وعِلم الأخلاق والتصوف، بل علوم اللغة ذا ا، كل تلك العلوم والمعارف كان القرآن الكريم هو المحور الذي تحرك حوله وبوحي منه المشتغلون ا على اختلال مشار م، تحرياً لمداركه، وتفهماً لمعانيه، واستنباطاً لأحكامه، وتقصياً لمقاصده، سعياً في ذلك كله إلى التعبير عن حقائقه فكراً ونظراً وتجسيد قيمه ومثله واقعاً وسلوكاً.

وما من مفكر أو عالم أو مذهب أو جماعة انتمت إلى الإسلام بنسب إلاّ كان من أوكد همومها أن تؤسس مشروعية وجودها انطلاقاً من معطيات الوحي وبناء على فهم معين لنصوصه، مهما خالط ذلك الفهم من غرابة في التفسير والتأويل، ومهما داخله من أثر لمرجعياتٍ أخر قد تنبو منطلقا ا عن منطلقاتِه، وتجافي مقاصدها وغاياتها مقاصده وغاياتِه.

وإذا كان القرآن الكريم هو كلمة الله تعالى الباقية إلى عباده، به اكتمل الدين وختمت النبوة، فإنه والحال هذه لا يخاطب الإنسان كائناً مطلقاً مجرداً عن ظروف الزمان والمكان، ولا يتوجه إليه بوصفه فرداً منعزلاً عن أحوال الاجتماع البشري بعلاقاته ومؤسساته مهما كان حالها من البساطة والتعقيد، وإنما يخاطب القرآنُ الكريم الإنسانَ بوصفه كائناً محدوداً تجري عليه أحكام المكان ولازمان، وتتوجه إليه تعاليمه وتكليفاته بما هو كائن ثقافي وتاريخي وعضو في جماعة تسري عليه سنن الاجتماع البشري وقوانينه. وهنا يكون مناط الابتلاء وموطن الامتحان في حركة التدين كما يطرحها الإسلام، إذ

المطلوب من الإنسان أن يكيف أوضاعه التاريخية المتغيرة: إقامة لعلاقاته الإنسانية، وتأسيساً لنظمه الاجتماعية، وتحديداً للقيم الحاكمة لحياته الفردية والجماعية، من خلال فهم خطاب الشرع الذي يتجاوز، فيما يطرحه من تكاليف وما يدعو إيه ن قيم وأحكام وما يحتوي عليه من تعاليم وتوجيهات، الأوضاع التاريخية المخصوصة التي تكتنف حياة الإنسان. وإذ أن الإسلام قائم على التوحيد بحيث تتشاكس أو تتقابل في نظامه عقائد الإيمان مع شرائع الحياة، ولا تتناظر أو تتصادم في إطاره دواعي العاطفة والوجدان مع مقتضيات العقل والبرهان، ولا تتناسخ فيه اعتبارات الأفراد مع شؤون الجماعة، فإن التحدي الذي ينشأ أمام الإنسان المسلم فرداً وجماعةً، هو أن يسعى إلى تجاوز المفارقة أو ا انبة التي تقوم بين أوضاع حياته بأبعادها كافة من ناحية، ومقتضيات التوحيد من ناحية أخرى. وهي مفارقة يستوجب تجاوزها، أو على الأقل تضييق نطاقها، اجتهاداً في العلم والنظر لتحديد الرؤية، وضبط الوجهة، وتمثّل الأهداف والغايات، والتبصر بما يتطلبه تحقيقُها من وسائل ومسالك وأدوات؛ ويستوجب كذلك جهاداً في الواقع لتكييفه: تعديلاً وتطويراً، أو تغييراً وتبديلاً، وفق توجيهات الوحي ومعاييره وقيمه، تكييفاً يشمل الفكر والثقافة كما يشمل العلاقات والنظم والمؤسسات. وهذه العملية المزدوجة بأبعادها المتلازمة المتكاملة: الاجتهاد والجهاد، أو النظر والعمل، أو الفكر والفعل، لا بد فيها من جهد متصل لفهم نصوص الوحي: تفسيراً وتأويلاً واستنباطاً، فهماً لا ينفك قط عن تأثر بما يكتنف الإنسان من أوضاع ثقافية أو ظروف تاريخية، أو بيئة اجتماعية وطبيعية، مهما كان ذلك التأثر ضئيلاً أو كبيراً؛ فذلك هو قدر الإنسان وذلك هو شأن الابتلاء في حياته: ألاّ يركن إلى عوامل الثقافة أو ظروف التاريخ أو أوضاع البيئة فتر نه بحتميا ا، وتحبسه عن ارتياد آفاق أرحب في الفكر والعمل، وتقعد به عن بلوغ مراقي أعلى في الفعل والإنجاز. وإنما الوحي الإلهي هو الذي يزود الإنسان بما يلزم لذلك من طاقة روحية دافعة، ومن توتر نفسي وذهني محرك، ومن غائية حافزة، فلا يتلكأ ولا يتخبط ولا يتصاغر.

ذلكم هو الإطار الذي نحسب أن مقالات هذا العدد وما تضمنه من مراجعات، بل وما احتوى عليه من تقارير، تتحرك فيه، وتسهم في إلقاء أضواء كاشفة على بعض القضايا والإشكاليات المتصلة به.

فصلاح إسماعيل يتصدى لدراسة مسألة المفاهيم وما لها من أهمية في الحياة الفكرية والثقافية للمجتمع، مسلطاً الضوء على ما يمكن أن يكتنف المفاهيم ووظائفها من عوامل وآثار لقوى اجتماعية وتاريخية مختلفة. أما عبد ا يد النجار فيقدم ما يمكن عده محاولة في التأسيس لفلسفة علم الإنسان وا تمع في الإسلام، تصوراً لأبعاد الوجود الإنساني، وتبصراً بقواه وفاعلياته، وتفكراً في وظائفه ومقاصد فعله في الكون.

ويستعيد معنا يوسف القرضاوي مسألة التفسير والتأويل للقرآن الكريم، مستعرضاً بعض ما تثيره من قضايا وإشكاليات، وبعض عرفته مسير ا من مشارب وأنظار.

أما عرفان عبد الحميد فيقف وقفة تأمل وتقويم لما طوره علماء العقيدة والكلام في التاريخ الإسلامي من مناهج ومقاربات، ساعياً لبيان ما علق ا من حيثيات التاريخ ومعطيات الثقافة وا تمع، ومبرزاً ما يصلح منها زاداً لاستئناف المسير وتطوير مناهج الفكر والنظر عند المسلمين في مواجهة تحديات جديدة وحل مشكلات مستحدثة تكتنف حيا م في العصر الحاضر.

وإذ ندع القارئ ليدلف إلى محتويات العدد متفهماً وناقداً ومستدركاً، فإنه يسعدنا أن ننوه إلى أن إدارة ا لة قررت إصدار عدد خاص باللغة والآداب العربية، (العدد الحادي عشر، يناير 1998)، محاولة منها لأن يحظى هذا ا ال بما يستحق من اهتمام بوصفه بعداً أساسياً في التشكيل الثقافي للأمة. ونحن نأمل أن تأتي الإسهامات في هذا العدد إثراء وإغناء لما دأبت "الرابطة العالمية للأدب الإسلامي" على بذله من جهد يذكر فيشكر.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية

صلاح إسماعيل*

تمهيد

سؤال أطرحه على نفسي -ولا شك في أن غيري يطرحه كذلك- كلما رأيت خلطاً بين المعاني عند الكتاب أو المتحاورين، وهو: ما العلة في حياتنا الفكرية؟ وفي كل مرة يأتيني الجواب: العلة هي غموض الأفكار أو المفاهيم تارة، أو تحريفها تارة أخرى. وفي هذا البحث محاولة لإلقاء أضواء شارحة على هذا الجواب.

يمكن النظر إلى المفاهيم من زوايا متنوعة، كما يمكن دراستها بطرائق ومناهج متعددة، إذ يمكن دراستها من منظور لغوي أو نفسي أو فلسفي، وهلم جرا. وسأحاول النظر إلى المفاهيم من زاوية فلسفية، وبخاصة من الناحيتين الدلالية والمعرفية (الإبستمولوجية). وسأصرف النظر عن الناحية الوجودية (الأنطولوجية) التي يجسدها السؤال: هل تتمتع المفاهيم بوجود ما؟ وإذا كانت توجد فأين توجد؟

والحق أن هناك اتجاهات ومذاهب كثيرة في تبيان ماهية الفلسفة ووظيفتها. وأبرز هذه الاتجاهات في عصرنا ما يسمى "بالفلسفة التحليلية"، ويأتي في طليعة فلاسفة هذا الاتجاه مور ورسل وفتجنشتين وأوستن ورايل وغيرهم. ومهمة الفلسفة عند هؤلاء الفلاسفة توضيح المفاهيم والأفكار عن طريق تحليل العبارات التي تصاغ فيها هذه المفاهيم، وقد يكون التحليل منطقياً خالصاً أو فلسفياً أو لغوياً. ولعل من بين أهم الفوائد التي يمكن أن يجنيها الفكر الإنساني

---

*دكتوراه في الفلسفة المعاصرة من كلية الآداب -جامعة القاهرة، 1994م، مدرس بقسم الفلسفة -كلية الآداب- جامعة القاهرة.

من هذا الاتجاه إلزام المشتغلين بالفكر بالتحديد الدقيق لكل ما يعرضونه من مفاهيم وأفكار.

يتناول الجزء الأول من هذا البحث ضرورة توضيح المفاهيم، أما الجزء الثاني فيقدم تحليلاً لبنية المفهوم يميز بين العناصر الأساسية والعناصر الإضافية في هذه البنية، ويأتي الجزء الثالث ليربط توضيح المفاهيم بنظرية المعنى على أساس أن المفهوم الواضح هو الذي يحتوي على معان واضحة يمكن إدراكها بسهولة ويسر، ويستلزم هذا شرحاً لأبرز نظريات المعنى. وسيمكننا توضيح المفاهيم وشرح علاقتها بنظرية المعنى من رصد بعض الظواهر المفهومية والدلالية مثل "الحراك المفهومي" و "الاحتلال المفهومي" و"تغيير المعنى" و"تحريف المعنى" و"القلق الدلالي".

توضيح المفاهيم ضرورة معرفية

عندما ننظر إلى أي نسق معرفي لأية حضارة من الحضارات، نجد أنه يتألف على وجه التقريب من مجموعة حقول معرفية متنوعة. فهناك المعرفة الدينية، والمعرفة الميتافيزيقية، والمعرفة التجريبية، والمعرفة الرياضية والمنطقية، المعرفة الإنسانية والاجتماعية، وهلم جرا. ويتألف كل حقل من هذه الحقول بروابط ضرورية تؤدي إلى تماسك أجزاء النسق المعرفي كله. وعلى هذا النحو فإن تحليل بنية المحتوى المعرفي لأية حضارة يرتكز على ثلاثة عناصر في غالب الأمر هي: المفاهيم، والعلاقات التي تؤلف من المفاهيم حقلاً، والعلاقات التي تشكل من الحقول نسقاً. ولو نحينا جانباً البحث في هذه العلاقات لوجدنا أن المفاهيم تحتل من البناء الفكري لأي نسق معرفي موقع حجر الأساس. ونظراً لأهمية المفاهيم وخطور ا في إحداث التغيير الفكري والتحول الحضاري الذي ننشده لأمتنا، فإن توضيحها يجب أن يأتي في مقدمة أولويات الفكر الإسلامي المعاصر.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو: ما الذي نعنيه بالمفهوم؟ إن المفهوم بمعناه المنطقي هو مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى. فمفهوم "الإنسان" بالمعنى الأوسطي، مثلا، مؤداه أنه كائن ناطق، و (ما صِدقاته) هي محمد وأحمد وسائر أفراد الناس. ولكننا سننظر إلى المفهوم نظرة

أوسع من نظرة رجل المنطق إليه، لأن المفهوم يتألف أيضاً من المعاني والمشاعر التي يستدعيها اللفظ في أذهان الناس، ولهذه لنظرة الواسعة ميزة في رأينا وهي أ ا تفسح ا ال أمام القول بأن الغالبية العظمى من المفاهيم لا تقبل تعريفاً جامعاً مانعاً بلغة المنطق، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود، فتتسع دلالتها أحياناً وتضيق أخرى. والمفهوم في هذه الحالة يشبه البحر الواسع الذي يجوز لكل جيل من البشر أن ينهل منه ويبحر فيه بقدر ما تسعفه طاقته. وعلى هذا النحو فإنني أعني بالمفاهيم المعاني العقلية الكلية أو الأفكار العامة ا ردة، وأبرز الأمثلة لها هي الحرية والعدالة والمساواة والحق والخير والجمال.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أنه توجد إلى جانب هذه المفاهيم الفضفاضة مفاهيم محددة الدلالة إلى حد كبير، وهي مفاهيم العقيدة مثل "التوحيد" و "النبوة" و "الإيمان" و "الشرك" وغيرها.

ولكن إذا كان المفهوم يمثل معنى أو مجموعة معان مجردة، فإننا نعبر عنه برمز لغوي واحد يسمى لفظاً أو مصطلحاً مثل "العلم"ن أو نعبر عنه بتعبير مثل "العلم الإلهي"، وفي حالة المفاهيم الضيقة المحددة نضع اللفظ بإزاء المعنى، وينتج ذلك مصطلحاً ينفق عليه أهل علم معين أو جماعة فكرية معينة، وقد يشيع المصطلح بمعناه المحدد وقد يظل مقصوراً على أصحابه الذين تواضعوا عليه. وليس في ذلك مشكلة، ولكن المشكلة تنشأ عندما نضع لفظاً واحداً بإزاء معان كثيرة مع غياب القرائن اللغوية التي تميز هذه المعاني.

وهذا الموقف يختلف إلى حد ما عن "المشترك اللفظي" الذي يعني وضع اللفظ الواحد بإزاء معنيين متغايرين أو أكثر، لأننا في المشترك اللفظي قد نتوصل إلى تحديد المعنى المراد عن طريق القرائن اللغوية أو السياق اللغوي، وذلك مثلما يحدث مع قول البارودي:

فلا عين إلا وهي عين من البكا   ولا خد إلا للدموع به خد

فالسياق والقرائن اللفظية توضح أن "عين" الأولى هي عين الإنسان، وأن "عين" الثانية هي عين الماء، وشبه الأولى بالثانية لكثرة الماء فيهما، أما "خد" الأولى فهي جزء من الوجه على حين أن "خد" الثانية تعني الحفرة.

نقول: إننا لا نواجه مشكلة مع المفاهيم ذات المعاني المحددة سواء أكانت لغوية أو اصطلاحية، وإنما نواجه مشكلة مع المفاهيم التي تتعدد معانيها وتتسع دلالا ا. خذ، مثلا، مفهوم "الديمقراطية" تجد اتفاقاً على أن أصله اللغوي (Demokratia) يعني حكم الشعب (ففي اللغة اليونانية نجد Demos تعني الشعب و Kratia تعني الحكم). ولكن بعد هذا الاتفاق على المعنى الاشتقاقي للكلمة سرعان ما ينشأ الاختلاف حول المقصود بالشعب والمراد بالحكم. ليس هذا فحسب، بل إن هذا لمفهوم -شأنه في ذلك شأن مفاهيم كثيرة- قد اتسعت دلالته بحيث يبدو وكأنه مفهوم مختلف عن المفهوم الذي ابتكره فلاسفة السياسة أول الأمر. فالديمقراطية قد تعني عند كاتب معين الحرية بمعانيها المتنوعة المتعددة: حرية التعبير، والحرية السياسية، وحرية التنقل، وهلم جرا. وهي عند كاتب آخر المساواة أمام القانون، وعند كاتب ثالث تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة. وبسبب هذه المعاني المتباينة للمفهوم الواحد يحدث الخلط في أفهام الناس خلطاً يتجلى عند المناقشة، فيتحدث الشخص عن معنى في ذهنه غير المعنى الذي يتحدث عنه شخص آخر. وهنا يأتي "توضيح" المفاهيم ليمثل ضرورة منهجية ومعرفية إذا أريد للحياة العقلية أن تزدهر في الأمة بأسرها.

والفرق بين المفهوم الواضح والمفهوم الغامض كالفرق بين خريطة واضحة المعالم لبدل معين يصطحبها المسافر عند سفره، وورقة خط عليها طفل مجموعة خطوط لا تدل على شيء، وقيل للمسافر هذه خريطة. فانظر كيف أن المفهوم الواضح الذي ينطوي -مثل الخريطة الواضحة- على معان جلية وقيم ومبادئ واضحة يدفع إلى تقدم المعرفة عند ربطه بمفاهيم أخرى في نسق، أو يهدي إلى سواء السبيل عندما يسلك المرء على أساسه. أما المفهوم الغامض، مثل الورقة التي خط عليها الطفل خطوطاً غامضة، فإنه إذا دخل في نسق أفسد نظامه وعلاقاته مما يؤدي إلى تراجع معرفي، وإذا وجه سلوكاً لشخص أضله لأنه لا يهدي إلى شيء ولا يدل على شيء.

على أن عملية توضيح المفاهيم بالمعنى الذي نريده لها لا تقتصر على تحديد المعاني المتنوعة التي قد يدل عليها المفهوم تحديداً يحول دون وقوع اللبس

والغموض بين الكتاب أو المتكلمين، وإنما تتسع هذه العملية بحيث تشمل الكشف عما تتعرض له المفاهيم في حالة تخلف الأمة حضارياً وظهور الصراع بين الحضارات وممارسة الغزو الثقافي للحضارة الغالبة على الحضارات المغلوبة، ففي هذه الحالة يتم تشويه دلالات المفاهيم الأصلية أول الأمر، ثم تفرغ شيئاً فشيئاً من محتواها، ثم يعاد ملء المفهوم بالدلالات المرادة، مثال ذلك ما حدث لمفهوم "العلم". فمفهوم العلم في خصوصيته المعرفية الإسلامية واسع الدلالة، ولكن جرت محاولة لطمس بعض هذه الدلالات أو وصفها باللغو واللاعلم، وتم قصر دلالة المفهوم على دلالة محددة هي العلم الطبيعي.ليس هذا فحسب، بل تم إدخال دلالات غريبة عليه مثل اعتبار العلم مناقضاً للدين. وهذه الظاهرة التي نسميها "الاحتلال المفهومي" جديرة بالدراسة والتحليل.

وهناك ظاهرة أخرى تكشف عنها عملية توضيح المفاهيم بالمعنى الذي نبغيه، وهي ما نسميه "الحراك المفهومي"، ومؤداه أن بعض المفاهيم تتبادل المراكز فيما بينها بحيث يصبح المفهوم الفرعي مفهوماً أصلياً يحتل مركز الاهتمام، ويحدث ذلك بقصد في أحيان كثيرة، ويكون نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية غير المناسبة التي تمر ا الحضارة في حالة ضعفها. مثال ذلك أن هناك تدرجاً في دوائر الانتماء؛ فالدائرة الأولى تبدأ بالفرد نفسه، ثم تتسع الدائرة الثانية لتشمل العائلة، ثم الثالثة لتشمل الوطن، ثم الرابعة لتشمل الأمة حيث العقيدة هي الرابط الأساسي بغض النظر عن الوطن واللغة، ثم الخامسة لتشمل الإنسانية جمعاء "كلكم لآدم وآدم من تراب".

ولكن الذي حدث للأمة بعد أن أخذت تنقل عن الغرب نقلاً لا تقيده الضوابط الشرعية، هو أن مفاهيمها تبادلت المراكز فيما بينها، فبعد أن كان مفهوم "العقيدة" هو المفهوم الأصلي والجذر في شجرة المفاهيم -إذا نحينا مفهوم الإنسانية جانباً إذ لا خلاف فيه- أصبح أحد فروع الشجرة وصار ينظر إليه لا على أنه الأصل أو الجذر، بل أصبح الفرد هو المحور وكل ما عداه لا قيمة له، وكل ما نعاني منه الآن هو طراز غريب من النـزعة الفردية نشأ نتيجة تبني فلسفات مثل الوجودية الملحدة عند سارتر وغيره من الوجوديين الذين ترجمت معظم أعمالهم إلى العربية دون نقد أو تمحيص، فهذه الفلسفة

ترفع الفرد إلى أعلى عليين بحيث تضعه مكان الله! ولو وقف الأمر مع هذه الفردية عند الإعلاء من قيمة الإنسان الفرد لهان الأمر، ولكنه تجاوز ذلك إلى الحد الذي أصبح معه الإنسان هو المشرع للخير والشر والحق والباطل. وانظر معي إلى ما يشرعه الإنسان لنفسه في ظل الحضارة الغربية المعاصرة، تجد أنه يشرع قوانين للواط وقوانين للسحاق! ولم تخل ا تمعات المسلمة من شرذمة تقوم بين ظهرانيها لتدعو إلى ما ينافي العقل والشرع معا، كما أ ا لم تخل من كتابات تدعو إلى تأسيس الأخلاق على العقل وليس على الدين وذلك باسم العلمانية. وتأتي عملية توضيح المفاهيم لتبين لنا الوظيفة التي يقوم ا المفهوم وموقعه من النسق المعرفي الذي ينتمي إليه، كما أ ا تكشف عن هذا الانحراف الذي يصيب المفاهيم.

تحليل بنية المفاهيم

تتألف بنية أي مفهوم من مجموعة من العناصر المكونة له، وهذه العناصر لا تأتي بدرجة واحدة من حيث البناء والأهمية، بل هناك عناصر أساسية وأخرى مكملة لها وقد تشتق منها أحياناً؛ والعناصر الأساسية تتمتع بأسبقية منطقية في بنية المفهوم، إذ أ ا لا تشتق من غيرها وإنما يمكن لغيرها أن يشتق منها، وتشبه هذه العناصر الأساسية من هذه الزاوية المصادرات أو البديهيات في الأنساق الرياضية والمنطقية، وهي تتمتع بدرجة أكبر من التجريد إذا ما قورنت بغيرها من عناصر المفهوم.

ويمكن أن نلقي على هذه الفكرة أضواء شارحة إذا استعنا بفهم ديكارت عن المادة؛ ينظر ديكارت إلى الامتداد على أنه الصفة الأساسية للمادة، ويقول في كتابه مبادئ الفلسفة:

"ولكن مع أن كل صفة تكفي لتعريفنا بالجوهر إلا أن في كل جوهر صفة تقوم طبيعته وماهيته وتعتمد عليها جميع الصفات الأخرى؛ وأعني بذلك ن الامتداد في الطول والعرض والعمق هو المقوم لطبيعة الجوهر الجسماني... لأن كل ما يستطاع نسبته إلى الجسم يفترض وجود الامتداد من قبل، ولا يعدو أن يكون اعتماداً على ما هو ممتد... وعلى ذلك فنحن مثلاً لا نستطيع أن نتصور شكلاً ما لم يكن في شيء ممتد، ولا حركة إلى في فضاء هو ممتد... ولكننا

بالعكس نستطيع أن نتصور الامتداد دون شكل أو دون حركة"[1]. وواضح من هذا أن صفة "الامتداد" تشكل "العنصر الأساس" في بنية مفهوم المادة، وتجيء الصفات الأخرى مثل الثقل والصلابة والحركة والشكل لتكون عناصر أخرى لاحقة منطقياً لعنصر الامتداد، أي أن هذه العناصر الأخرى تلزم منطقياً عن عنصر الامتداد وليس العكس. وبعبارة أخرى فإن كون الجسم ذا حركة أو شكل يرجع بالضرورة إلى كونه جسماً ممتداً، أما كونه ممتداً فلا يفترض وجود أية صفة أخرى في المادة تسبقه منطقياً.

وفضلاً عن التوضيح السابق لفكرة العناصر الأساسية والعناصر الإضافية في بنية المفاهيم، يمكن الإفادة في توضيحها أيضاً من فكرة تصنيف أنواع المعنى في علم الدلالة؛ إذ ميز علماء الدلالة بين عدة أنواع يأتي في مقدمتها المعنى الأساس والمعنى الإضافي. فالمعنى الأساس أو المركزي هو الذي يمثل العامل الرئيس في الاتصال اللغوي، والمعبر الحقيقي عن أه وظائف اللغة، وهي التواصل ونقل الأفكار. ولكي يتم التواصل بين شخصين بلغة معينة لا بد من أن يشتركا في المعنى الأساس. أما المعنى الإضافي أو الثانوي فهو المعنى الذي تملكه الكلمة زيادة على معناها الأساس، وربما يتغير من عصر إلى آخر تبعاً لتغير المناخ الثقافي الذي تحيا فيه لغة معينة.

وتبعاً لذلك إذا شئنا فهماً أفضل لبنية أي مفهوم، فيجب أن نحلل هذه البنية ونحدد عناصرها الأساسية وعناصرها الفرعية. ولكي نوضح مدى أهمية هذه العملية التحليلية في الإدراك الدقيق والصحيح للمفاهيم واجتناب اللبس وتفادي الخلاف، يمكن أن نتأمل قليلاً مفهوم "العقل". إذا طرحنا هذا المفهوم للمناقشة طرحاً أولياً دون تحليل لبنيته، فسرعان ما يظهر النـزاع بين من يؤيد وجود العقل ومن ينكر وجوده، ولكن إذا حللنا بنية هذا المفهوم وأوضحنا أنه ينقسم على وجه التقريب إلى ثلاث عائلات من المفاهيم هي: المفاهيم المعرفية مثل العلم والفهم والتفكر والإدراك، ومفاهيم الإرادة مثل العزم والاختيار والقصد؛ ومفاهيم الإحساس مثل الغضب والخوف، وللذة والألم؛ أقول: إذا

---

[1] رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمه وقد له وعلق عليه د. عثمان أمين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960)، ص 149.

حللنا بنية مفهوم العقل على هذا النحو فإن الحوار الذي يدور حوله سوف تتغير طبيعته وطريته والنتائج التي يمكن أن ينتهي إليها.

ولقد أدرك الفلاسفة المسلمون أن هناك علاقة بين بنية اللغة وبنية العقل وبنية الواقع، يقول أبو حامد الغزالي: "إن للأشياء وجوداً في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي. فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها ونفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات... فالقول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر ا إنسان، ولو لم يشعر الإنسان لم يعبر عنها اللسان. وإذن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متابقةمتوازية"[2].

وإذا كان تحليل بنية المفهوم قد كشف عن وجود عناصر أساسية وأخرى إضافية في المفاهيم، وكشف أيضاً عن وجود علاقة بين بنية المفهوم في الذهن وبنية المفهوم في اللغة أو اللسان، فإن هذا التحليل يكشف لنا كذلك عن وجود مجموعة من المفاهيم تكتسب مع الأيام بعض العناصر الإضافية التي تزيد من مضمو ا ومن مساحة تطبيقها بحيث تبدو في اية الأمر كأ ا شيء مختلف عما كانت عليه أول الأمر. ومن أمثلة هذه المفاهيم الديمقراطية والحرية. فالديمقراطية، مثلاً، لا تفهم فهماً جيداً إلا إذا كان معناها مقروناً بزمن استعمالها، فنقول: إن الديمقراطية عند اليونان تعني كذا وكذا، وفي عصرنا تعني كذا وكذا.

أم عن مفهوم الحرية فحدث ولا حرج، فها هو ذا واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمفهوم الحرية وهو الفيلسوف الإنجليزي "إزايا برلين Sir Isaiah Berlin " يقول في كتابه أربع مقالات في الحرية: إنه "لن يناقش أكثر من مئتي تعريف للحرية"[3]. وأبسط حريات الإنسان أن يكون حراً

---

[2] أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ/1112م): المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى (القاهرة: مكتبة الجندي، 1968)، ص 10-11.

[3] Belin, Isiah: Four Essays on Liberty, (Oxford University Press, 1975), p. 121

في جسده يتصرف فيه كيف يشاء، ثم يترتب على هذه الحرية الجسدية حرية أخرى هي حرية الإرادة، فيختار من بين بدائل كثيرة ما يختاره، وعلى أساس هذه الحرية تقع عليه تبعة الاختيار. وفضلاً عن هذين الجانبين من الحرية، هناك جوانب أخرى لا حصر لها، فهناك حرية العقل، وحرية التعبير، وحرية الفكر، وحرية الصحافة، وحرية الأديب، وحرية العالم في وضع الفروض التي يبدأ منها عملية تفكيره وهلم جرا.

وهذا الجانب الأخير من الحرية لم يكن معروفاً عند أسلافنا من بني البشر، فازداد به مفهوم الحرية خصوبة في المضمون وثراءً في المعنى، وهو الجانب الذي ظهر في أوساط القرن الماضي على أيدي بعض علماء الرياضة وترتب عليه إنشاء هندسات لا إقليدية[4].

يتضح مما أسلفناه أن تحليل بنية المفهوم يكشف عن أن بعض المفاهيم تتألف من عناصر محورية أساسية وعناصر أخرى تطرأ على المفهوم خلال سيرورته الفكرية التاريخية، الأمر الذي يفرض على القائم بعملية تحليل المفاهيم أن يضع نصب عينيه دائماً بعض الدلالات التي تكتسبها المفاهيم في مراحل تاريخية معينة، مما قد يحرك الدلالة الأساسية إلى الهامش ويدفع بالدلالة الإضافية إلى المركز.

المفاهيم ومشكلة المعنى

لقد انتهى بنا البحث في بنية المفاهيم ومحاولة توضيحها إلى البحث في دلالة المفاهيم، ذلك أن المفهوم الواضح -كما أشرنا- هو المفهوم الذي ينطوي على معان واضحة ومحددة، والمفهوم الغامض هو الذي انبهمت معانيه بحيث يتعذر علينا إدراكها أو التمييز بينها في حالة تنوعها، وهنا ينشأ السؤال الذي يربط المفاهيم بمشكلة المعنى: كيف نحكم على المفاهيم بأ ا واضحة أو غامضة أو خالية من المعنى؟

إنه مفهوم "المعنى" في حد ذاته استوقف أنظار المفكرين متسائلين: ما الذي نريده على وجه الدقة عندما نقول عن جملة: إ ا ذا ت معنى، وعن جملة أخرى

[4] انظر زكي محمود: في تحديث الثقافة العربية (بيروت/القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، 1987)، فصل "حرية لم يعرفها الأقدمون"، ص 279-295.

إ ا خالية من المعنى؟ عندما نمعن النظر في هذا السؤال نجد أنه ليس يسيراً، ذلك لأن مجالات الكلام متعددة، فهناك مجالي الأدب والفن، ومجال العقائد والقيم، ومجال العلوم الطبيعية، ومجال العلوم الرياضية والمنطقية. ولعل العجز عن إدراك نوع المعنى في كل مجال من هذه ا الات هو الذي أفضى إلى نوع من "القلق الدلالي" الذي يتجلى عند بعض المدارس الفكرية وبخاصة التيارات المادية التي تقصر المعنى على مجال واحد فحسب وتصف غيره بالهراء. وسنشير فيما يلي إلى بعض الآراء في مشكلة المعنى في التراث الإسلامي وفي علم اللغة وفي فلسفة اللغة، ونوضح إلى أي حد تؤثر تلك الآراء في التعامل مع المفاهيم، ثم نحاول الوقوف على سبب ما يجوز أن نسميه "بالأمراض الدلالية" التي تصيب المفاهيم، وكيف يمكن معالجتها.

لقد ظهر الاهتمام بقضية المعنى في التراث العربي الإسلامي في حقول معرفية متنوعة، حيث نجده بارزاً في البلاغة والفلسفة وعلم اللغة وعلم أصول الفقه. وليس في وسعنا أن نفصل القول في هذه ا الات، وحسبنا أن نشير إشارة موجزة إلى عناية الفكر الإسلامي بمشكلة المعنى التي تعد إحدى الركائز المهمة في دراسة المفاهيم.

خصص ابن جني في كتابه الخصائص باباً أسماه "في الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني"، قال فيه: "وذلك أن العرب كما تعني بألفاظها فتصلحها و ذ ا وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها؛ فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإ ا لمّا كانت عنوان معانيها، وطريقاً إلى إظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب ا في الدلالة على القصد؛ ألا ترى أن المَثَلَ إذا كان مسجوعاً لذّ لسامعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديراً باستعماله، ولو لم يكن مسجوعاً لم تأنس النفس به... وإذا كان كذلك لم تحفظه، وإذا لم تحفظه لم تطالب أنفسها باستعمال ما وضع له... فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها... فلا ترين أن العناية إذا ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمة

منهم للمعاني، وتنويه ا...، ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه، وتزكيته وتقديسه، وإنما المَبغِي بذلك منه الاحتياط للموعى عليه، وجواره بما يعطر بشره، ولا يعر جوهره، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجنه ويغض منه كُدرة لفظه، وسوء العبارة عنه."[5]

وبناء على ذلك اهتم اللغويون العرب بدلالة الألفاظ، ويتجلى هذا في تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، ودراسة ا از فيه. وجاءت عملية ضبط المصحف لتمثل في ذا ا عملاً دلالياً عظيماً، إذا إن تغيير ضبط الكلمة يفضي إلى تغيير وظيفتها، وبالتالي تغيير معناها. وأبسط مثال نسوقه هنا هو السبب الذي دفع إلى وضع النحو، وذلك حين لحن قارئ في آية قرآنية وقرأ: أن الله برِيءٌ مِن الْمشرِكِين ورسولُه (التوبة: 3) بجر كلمة "رسول" بدلاً من ضمها، ويترتب على هذه القراءة أن يبرأ الله من رسوله بدلاً من أن يكون الرسول هو البريء من المشركين.

ولننظر أولاً في مجال البلاغة: اهتم البلاغيون بدراسة كثير من الجوانب الدلالية مثل الحقيقة وا از، ودراسة الأساليب كالأمر والنهي والاستفهام والتعجب وغيرها. وسنكتفي بفكرة واحدة هي فكرة "النظم" عند عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ/1079م).

طرح برتراند رسل في كتابه بحث في المعنى والصدق سؤالاً مؤداه: ما الذي يضفي الوحدة على الجملة المفيدة؟ ليس من شك في أن هناك رابطاً منطقياً يربطها، وهذا الرابط المنطقي يتمثل في طريقة "ترتيب" المفردات داخل الجملة. والمعنى عند رسل إذن يكمن في طريقة الترتيب التي تنظم ا المفردات، لا في المفردات من حيث هي كذلك. هذا ما قاله رسل في القرن العشرين، لكن انظر إلى ما سبق أن قاله الجرجاني في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز تجد الفكرة نفسها، بل إ ا عنده أكثر وضوحاً.

الحق أن فكرة النظم ظهرت عند السابقين على الجرجاني، ولكنها ارتقت عل يديه حتى صارت نظرية تميز ا. والمتأمل في كتاب دلائل الإعجاز، مثلاً

[5] ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت 392هـ/1002م): الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، 1986)، ج1، ص 216-218.

يجد أنه لا يفرق بين معاني النحو والنظم، بل يؤكد أن النظم في جوهره هو النحو في أحكامه، ليس من حيث الصحة والفساد فقط، بل من حيث المزية والفضل، يقول: " واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي جت فلا تزيغ عنها... فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه"[6].ويؤكد الجرجاني الفكرة ذا ا في كتابه أسرار البلاغة إذ يقول: "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، يعمد ا إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"[7]، ويوضح ذلك فيقول: إنك لو أخذت بيتاً من الشعر أو فصلاً من النثر وعددت كلماته عداً مبطلاً نظام تلك الكلمات الذي بنيت عليه العبارة من كمال البيان إلى مجال الهذيان، نحو أن تقول في: "قفا نبك من ذكرى حبيب وم ل" م ل قفا ذكرى من نبك حبيب". والسؤال الذي ينشأ هنا هو: لماذا كان ترتيب اللفظ على نحو معين قدر على البيان؟ والجواب عند الجرجاني: هو أن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذي انتظمت به المعاني في ذهن المتكلم، ولقد انتظمت المعاني وفق ما يقتضيه العقل، فالمنطق العقلي نفسه يدلك على أن المعاني يجب أن تسبق،وأيها يجب أن تأتي لاحقة، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذي نقفه من عالم الأشياء، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله[8].

---

[6] عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ/1079م): دلائل الإعجاز في علم المعاني، صححه وعلق عليه محمد رشيد رضا (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، الطبعة السادسة، 1960)، ص66-67.

[7] عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، صححه وعلق عليه محمد النجار (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح 1977)، ص2.

[8] المرجع السابق، ص 3.

وفي مجال الفلسفة نجد عناية فلاسفة الإسلام بقضية اللفظ والمعنى واضحة في كتابات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن حزم والغزالي؛ فكثيراً ما تشتمل أبحاثهم المنطقية واللغوية على باب مؤداه "دلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعاني"، وغالباً ما يقررون أن الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة، يقول ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: إن اللفظ يدل على المعنى:

1- إما على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذل المعنى وبإزائه، مثل دلالة "المثلث" على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع.

2- وإما عل سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللفظ مثل أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل.

3- وإما على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللفظ دالاً بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له. مثل دلالة لفظ "السقف" على "الحائط". و "الإنسان" على قابل صنعة الكتابة[9].

أما عن نسبة الألفاظ إلى المعاني فيقول الإمام أبو حامد الغزالي: "اعلم أن الألفاظ من المعاني على أربعة منازل: المشتركة، والمتواطئة، والمترادفة، والمتزايدة. أم المشتركة فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق. وأما المتواطئة فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير لأ ا متشاركة في معنى الحيوانية والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ، بخلاف العين الباصرة وينبوع الماء. وأما المترادفة فيه الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار، فإن المسمى ذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والأساس مترادفة عليه. وأما المتزايلة فهي الأسماء

---

[9] ابن سينا (ت: 428هـ/1037م): الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم الأول، تحقيق د. سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1983)، ص139.

المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب، فإ ا ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة.[10]

وأما الأصوليون فقد اهتموا بدراسة اللغة بصفة عامة والمعنى على وجه الخصوص، ويرجع ذلك إلى وجود صلة وثيقة بين فهم اللغة والمعنى وفهم الشرع المستمد من القرآن الكريم والسنة المطهرة. ويعرف علم الأصول بأنه علم استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وبالتالي يرتكز موضوعه على محورين هما الأدلة والأحكام. وتقتضي عملية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة معرفة معاني الألفاظ بغية معرفة المقصود من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وإذا كان اللغويون قد وضعوا المعنى في منـزلة أعلى من اللفظ كما اتضح من نص ابن جني الذي اقتبسناه آنفاً، فإن الأصوليين يسيرون في هذا الاتجاه أيضاً، وها هو ذا الشاطبي (790هـ/1388م) يقول في الموافقات في أصول الأحكام: "واللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود"[11].

وهناك اتفاق بين الأصوليين والفلاسفة على كيفية دلالة الألفاظ على المعاني، فكما حدد ابن سينا هذه الدلالة في ثلاثة أوجه هي المطابقة والتضمن والاستتباع والالتزام، كذلك حددها الغزالي في المستصفى بالأوجه نفسها السابقة[12]. وقسم الأصوليون الألفاظ المفردة فحسب، بل تناولوا دراسة الصيغ أو العبارات، واهتموا اهتماماً بالغاً بصيغتي الأمر والنهي في القرآن الكريم لكو ما محور التكليف. وهنا نجد أن الأصوليين يأخذون بنظرية الاستعمال أو السياق، على أساس أن الاستعمال أو السياق هو الذي يحدد دلالات هاتين الصيغتين. ونورد فيما يلي بعض المعاني الواضحة لصيغة الأمر التي وصلت إلى عشرين معنى أو يزيد[13]:

---

[10] أبو حامد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق (بيروت: دار الأندلس، الطبعة الرابعة، 1983)، ص52.

[11] الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام، تعليق محمد الخضر حسين، وتصحيح محمد منير (القاهرة: المطبعة السلفية بمصر، 1310هـ)، ج2، ص57.

[12] أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ص168.

[13] الآمدي (ت: 631هـ/1234م): الأحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف بمصر، 1914، ج2، ص207-208.

1- الإباحة، في قوله تعالى: كُلُوا واشربوا هَنِيئًا بِما كُنتم تعملُونَ (الطور: 19).

2- الوجوب، في قوله تعالى: وأَقِيموا الصلَاةَ وآتوا الزكَاةَ واركَعوا مع الراكِعِين (البقرة: 43).

3- التهديد، في قوله تعالى: اعملُوا ما شِئْتم إِنه بِما تعملُونَ بصِير (فصلت: 40).

4- التعجيز، في قوله تعالى: فَأْتوا بِسورةٍ مِن مِثْلِهِ (البقرة: 23).

5- الإرشاد، في قوله تعالى: فَاستشهدوا علَيهِن أَربعةً مِنكُم (النساء: 15).

6- الدعاء، في قوله تعالى: قَالَ رب إِني ظَلَمت نفْسِي فَاغْفِر لِي (القصص: 16).

7- الندب، في قوله تعالى: فَكَاتِبوهم إِنْ علِمتم فِيهِم خيرا (النور: 33).

وهناك وجوه كثيرة تفيدها صيغة النهي نذكر منها[14]:

1- التحريم، في قوله تعالى: ولَا تنكِحوا الْمشرِكَاتِ حتى يؤمِن (البقرة: 221).

2- التيئيس، في قوله تعالى: لَا تعتذِروا الْيوم (التحريم: 7).

3- الدعاء، في قوله تعالى: ربنا لَا تجعلْنا فِتنةً لِلْقَومِ الظَّالِمِين (يونس: 85).

4- الإرشاد، في قوله تعالى: لَا تسأَلُوا عن أَشياءَ إِنْ تبد لَكُم تسؤكُم (المائدة: 101).

5- الكراهة، في قوله تعالى: ياأَيها الَّذِين آمنوا لَا تحرموا طَيباتِ ما أَحل الله لَكُم (المائدة: 87).

6- التحقير، في قوله تعالى: لَا تمدن عينيك إِلَى ما متعنا بِهِ أَزواجا مِنهم (الحجر: 88).

---

[14] المرجع السابق، ج2، ص275.

وإذا نظرنا إلى الفكر الغربي المعاصر، وجدنا أن مشكلة المعنى قد حظيت باهتمام كبير في كل من علم اللغة وفلسفة اللغة. وفي علم اللغة هناك طرائق ونظريات كثيرة تعالج المعنى نذكر من بينها ثلاث طرق عامة هي: التحليل القائم على المصاحبة اللفظية (collocational analysis) وطريقة ا ال الدلالي (semantic field)، وطريقة التحليل العنصري (أي إلى عناصر) (collocational analysis) .

يتضمن التحليل القائم على المصاحبة اللفظية دراسة الظهور المشترك لمفردات معجمية منفصلة مع مفردات معجمية أخرى منفصلة. فعلى سبيل المثال، عندما يختبر المرء مجموعة كبيرة -ولنقل مئة كتاب- في موضوعات متنوعة، فسوف يكتشف أن كلمة "ليل" تتصاحب لفظياً، أي تظهر في نفس العبارة، مع "مظلم" و "أسود" و "وقت" و "منتصف" و "يهبط"، وبعض هذه الكلمات تتصاحب بدورها مع " ار" و "صباح" وهلم جرا. و ذه الطريقة يستطيع المرء بناء فئات تقوم على المصاحبة اللفظية، فالكلمات "مظلم"" و "أسود" و "وقت" و "منتصف" تشكل فئة تقوم على المصاحبة اللفظية لأ ا تتصاحب جميعاً مع كلمة "ليل"، وتشكل الكلمات " ار، ليل، صباح" وهلم جرا، فئة تقوم على المصاحبة اللفظية لأ ا تظهر مع "منتصف". ويختلف التحليل القائم على المصاحبة اللفظية عن النحو، فالنحو يعالج فئات من المفردات ولا يعالج الكلمات المنفصلة؛ فالفئات النحوية: اسم وفعل وحرف وهلم جرا، تتضمن آلاف الكلمات التي ليس لها علاقات متبادلة ذات أهمية دلالية. وقد زعم فيرث، على سبيل المثال، أن قائمة المصاحبات اللفظية بالنسبة لكل كلمة هي جزء من معناها[15]. وواضح أن هذه الطريقة تعول إلى حد ما على فكرة السياق اللغوي.

وتوضح نظرية ا ال الدلالي وجهة النظر القائلة بأنه لكي نفهم معنى كلمة معينة، فلا بد من أن نفهم أيضاً مجموعة الكلمات المرتبطة ا دلالياً، وهذه ا موعة من الكلمات تكون مجالاً معجمياً أو دلالياً، وأمثلة ا الات الدلالية هي القرابة والألوان والنباتات والأمراض. وفي هذا الإطار قدم جون ليونــز في

[15] leher, A.:" Meaning in linguistics", in theory of meaning , edited by Adrenne and Keith Leher , (Englewood Cliffs , New Jersy : Prentice – Hall , 1970), p. 13.
[16] Ibid,p. 14.

كتابيه علم الدلالة البنيوي ومقدمة لعلم اللغة النظري تقريراً حديثاً وشاملاً عن فكرة ا ال الدلالي. يعرف ليونـز معنى الكلمات على أنه "علاقة معينة تقوم بين المفردات في نظام معجمي فرعي جزئي"، وهذا يعني أن جميع الكلمات في مجال معجمي معين تكون مرتبطة، ولا يأتي ارتباطها بالضرورة بطريقة واحدة. ويرى ليونـز أن ا ال الدلالي لا بد من أن يتضمن تخصيصاً لعلاقات معينة، ومن بين هذه العلاقات الترادف (synomymy) والتضاد (antony,y) والتضمين (inclusion)[16]. والترادف عند من يؤيده مثل السيف والمهند، والتضاد مثل الحب والكراهية، والتضمين الذي هو علاقة لزوم أحادية الطرف مثل قولنا: إن "تفاحة" تستلزم "فاكهة"، وليس العكس؛ ويمكن أن نضيف إلى هذه العلاقات علاقة التضايف (correlation)، وهي خاصية لحدين أو كلمتين تجمعهما صلة متبادلة بحيث لا نتصور أحدهما دون تصور الآخر مثل الأبوة والبنوة، والأعلى والأسفل، والأستاذ والتلميذ.

على أن فكرة ا ال الدلالي ليست وليدة علم اللغة الحديث، وإنما هي فكرة قديمة عرفها اللغويون المسلمون وفطنوا إليها وسبقوا ا الأوربيين بعدة قرون وإن لم يعطها أحد منهم هذا الاسم. فقد قام اللغويون المسلمون بوضع رسائل اقتصر بعضها على مجال دلالي واحد كخلق الإنسان، أو الإبل، والخيل، والوحوش، والحشرات، والنبات، الشجر، والمطر، والأزمنة. وكانت هذه الرسائل النواة الأولى لمعاجم المعاني المرتبة على حسب الموضوعات، تلك التي سبق ا المعجميون المسلمون غيرهم من الأوربيين بمئات السنين، وبعض هذه المعاجم يمثل فكرة ا ال الدلالي مثل الغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام (توفي: 224هـ/839م)، ومبادئ اللغة للإسكافي (توفي: 421هـ/1030م،) وفقه اللغة للثعالبي (توفي: 430هـ/1039م)، والمخصص لابن سيده (توفي: 458هـ/1066م)[17].

أما الطريقة الثالثة من الطرق العامة التي يعالج ا علم اللغة مشكلة المعنى فهي التحليل على أساس العناصر، ومؤدى هذه الطريقة أن المعنى الكلي للكلمة

Ibid, p. 14.

[17] د. كريم زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1985)، ص298-303.

يمكن إدراكه في حدود مجموعة من العناصر المتميزة أو مكونات المعنى. إن علماء اللغة والأنثروبولوجيا الذين استعملوا هذا المنهج قد قبلوا بصورة ضمنية نظرية ا ال وذلك بأن استهلوا تحليلهم بمجموعة من المفردات المعجمية المترابطة، ومع ذلك فإ م قاموا بعزل "عناصر" معينة متكررة عادة بدلاً من أن يعينوا العلاقة المتبادلة بين المفردات[18].

ويمكن أن ندرك العناصر بسهولة حين يمكن عرض الكلمات في صورة تخطيطية لتمثل نوعاً من العلاقة التناسبية، وهناك تقسيم ثلاثي تشترك فيه كثير من اللغات فيما يتعلق بكثير من الكلمات التي تشير إلى الكائنات الحية على النحو الآتي:

رجل	امرأة	طفل
ثور	بقرة	عجل
كبش	نعجة	حمل
جمل	ناقة	حوار

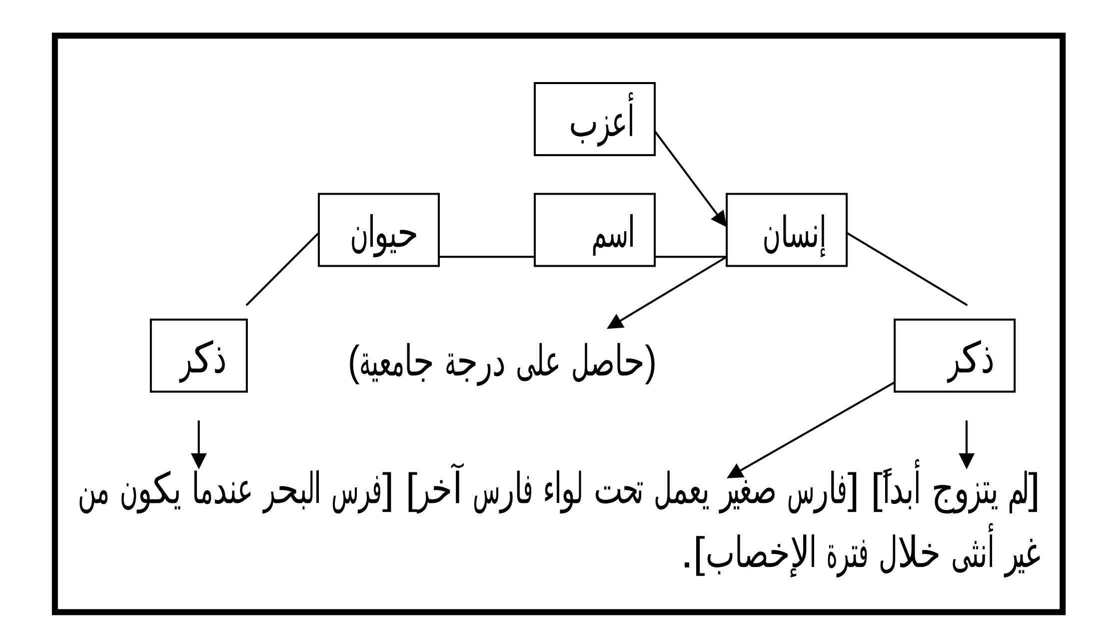
وهكذا يكون الثور بالنسبة للبقرة كما يكون الكبش بالنسبة للنعجة. وفي ضوء مثل هذه العلاقات نستطيع أن نفصل عناصر مثل "ذكري" و "أنثوي"، و"بالغ" و "دون البلوغ"، و "إنساني" و "بقري" و "غنمي" و "جملي". وهذا النوع من "التحليل على أساس العناصر" يجيز لنا أن نقدم تعريفات لجميع هذه الكلمات في حدود قلة من العناصر، وبالتالي فإن تعريف كلمة"رجل" هو "إنساني" و "ذكري" و "بالغ" وهلم جرا.[19]

وهناك محاولات قام ا كاتز وفودر لتحليل عناصر المعاني لبعض الكلمات في اللغة الإنجليزية وذلك من خلال النظر في بنية المعجم، إذ يسند المعجم معنى أولياً إلى المفردات اللغوية ويخصها بسمات صوتية وتركيبية ودلالية، ويتحدد معنى المفردات عن طريق المدخل المعجمي. ويوصف المدخل المعجمي بأنه مركب من المؤشرات النحوية (grammatical markers) مثل اسم ، وفعل، وصفة، والمؤشرات الدلالية (semmantic markers) مثل إنسان، حيوان،

[18] Lehrer, A., op. cit. and see also J.Lyons: Semantics (London/New York: Cambidge University, 1979), vol.1, p.326.

[19] Palmer, F.R.: Semantics, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). Pp. 109-110.

والمميزات (distinguishers) ، وهي الأوصاف المحددة مثل "لم يتزوج أبداً". وقد قدم كاتز وفودر تحليلاً لكلمة "أعزب" (bachelor)في اللغة الإنجليزية على النحو الآتي[20]:



وعلى هذا النحو يستطيع عالم اللغة أن يحدد معنى كل كلمة عن طريق تقديم المدخل المعجمي الخاص ا، الذي يميزها عن غيرها من الكلمات.

وعندما ننتقل إلى مجال الفلسفة نجد أن فكرة المعنى هي المحور الذي دارت حوله الفلسفة المعاصرة، إذ لم تشغل هذه الفكرة الفلسفة التحليلية فحسب، بل

---

20 Katz, J.J., and J.A Fodor: The Structure of Language Readings in the Philosophy of Language, (Wnglewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964). P.496.

شغلت أيضاً الفلسفات غير التحليلية مثل الفينومينولوجيا والبراجماتية والبنيوية والفلاسفة الأحياء مثل ديفيدسون وسيرل وكاتز ودميت وغيرهم. ولسنا في حاجة إلى الوقوف طويلاً عند التصنيفات التي يقدمها الفلاسفة لنظريات المعنى[21]، وحسبنا أن نشير إلى نظريتين مهمتين هما نظرية التحقق (verification theory)، ونظرية الاستعمال (use theory).

أما نظرية التحقق فقد دافعت عنها مدرسة أثارت جدلاً كبيراً في الفكر المعاصر، وهي الوضعية المنطقية التي عرفت بعدة أسماء أخرى مثل "التجريبية العلمية" و "الفلسفة الوضعية الجديدة"، وضمت مجموعة من الفلاسفة مثل شليك وفايزمان وكارناب وفايجل وآير وغيرهم. وجرى الاتفاق بين هؤلاء الفلاسفة على المبدأ القائل بأن معنى الجملة هو منهج التحقق منها. وسمي هذا المبدأ باسم مبدأ التحقق (verification principal)، يقول شليك: "كلما نسأل عن جملة (ماذا تعني؟)، فإننا نتوقع درساً فيما يتعلق بالظروف التي تستعمل الجملة فيها، ونود أن نصف الشروط التي سوف تشكل الجملة بمقتضاها قضية (صادقة) والشروط التي تجعلها (كاذبة)... ومعنى القضية هو منهج تحققها"[22]. ويؤكد وايزمان الفكرة نفسها بعبارة أخرى فيقول: "لكي يحصل المرء على فكرة عن معنى القضية، فمن الضروري أن يكون واضحاً بشأن الإجراء الذي يؤدي إلى تحديد صدقها، وإذا لم يعرف المرء هذا الإجراء، فلا يمكن له أن يفهم القضية أيضاً... إن معنى القضية هو منهج تحققها"[23].

وقد انصب اهتمام فلاسفة الوضعية المنطقية على تحليل القضية بوصفها أدنى حد يمكن أن ينحل إليه الكلام المعقول، والقضية عندهم هي العبارة التي يجوز وصفها بالصدق أو الكذب، بيد أن الصدق والكذب يختلف معناهما باختلاف نوع العبارة، ولا تخرج العبارات التي يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب عن أحد نوعين، فهي إما "تحليلية" وإما "تركيبية". ولا تقول العبارة التحليلية شيئاً جديداً عن الموضوع الذي تتكلم عنه، وكل ما تفعله هو أن تحلل

---

[21] انظر هذه التصنيفات في: صلاح إسماعيل: فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، 1995) ص176 وما بعدها.

[22] Schlick, m.: "Meaning and Verification", in A. Lehrer and K. Lehrer (eds.) The Theory ol Meaning (Engewood Cliffs, NJ. Prentice-Hall, 1970), pp 100-101.

[23] Waismann, F.: Verifecation Definition (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 27.

هذا الموضوع إلى عناصره بعضها أو كلها. ومن أمثلة هذا النوع: "الباب مفتوح"، و"الحجرة مضاءة"، و"السماء تمطر".

وتتميز العبارات التحليلية بأ ا تحصيل حاصل، ويقينية الصدق، ومحك الصدق فيها هو اتساق موضوعها مع محمولها, أما العبارات التركيبية فهي عبارات تجريبية احتمالية الصدق، ومقياس الصدق فيها هو تجربة الحواس، والعبارات من هذين النوعين هو وحدها العبارات ذوات المعنى عند فلاسفة الوضعية المنطقية.

وإذا نحينا جانباً القضايا التحليلية، تبقى لنا القضايا التركيبية. وطالما أن الشرط الوحيد لقبول القضايا التركيبية هو إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب على أساس من خبرة الحواس، فإنه تخرج بذلك من مجال العبارات ذوات المعنى مجموعتان هما:

1- عبارات الأمر والتعجب والاستفهام والتمني وما جرى مجراها. ومن أخطر النتائج المترتبة على ذلك استبعاد العبارات الأخلاقية والجمالية.

2- عبارات الميتافيزيقا التي لا تتحدث عن شيء في الطبيعة بحيث نستطيع أن نطابق بينها وبين ما تتحدث عنه، وإنما تتحدث بحكم تعريفها عن شيء يجاوز ما هو في الطبيعة.

وهكذا استبعد الوضعيون المنطقيون الميتافيزيقا لا بوصفها عقيمة أو غير علمية كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة السابقون مثل أوجست كونت، وإنما جاء الاستبعاد على أساس أن قضاياها لا تنتمي إلى القضايا التحليلية أو التركيبية. وطالما أننا لا نجد لها من وقائع لعالم ما يجعلها صادقة أو كاذبة، فإ ا لذلك عبارات خالية من المعنى. وعلى هذا النحو تحددت مهمة العبارة ذات المعنى - بغض النظر عن قضايا المنطق والرياضيات- في وصف حالة من حالات الواقع، ثم يجيء حكمنا على هذه العبارة بالصدق أو بالكذب بناء على قابليتها للتحقق.

ونظراً لخطورة النتائج التي ترتبت على نظرية التحقق في المعنى، فقد واجهت هذه النظرية اعتراضات قوية انصب بعضها على منطوق مبدأ التحقق ذاته. إذ ذهب بعض النقاد إلى أن عبارة المبدأ ليست علمية يمكن التحقق منها،

ومن ثم يمكن رفض المبدأ على أساس أنه خال من المعنى، ولكن أنصار نظرية التحقق ردوا على هذه الحجة بما يسمى نظرية الأنماط المنطقية التي مفادها أن العبارات اللغوية ليست من نمط واحد، ولا يكون مقياس الصدق في أحد هذه الأنماط هو المقياس نفسه في النمط الآخر. ويمكن توضيح ذلك بالمثال الآتي: تأمل العبارتين "انكسر الزجاج لأن الرياح عصفت به" و "لكل حادثة سبب"، تجد أننا إذا وصفنا العبارة الأولى بأ ا عبارة سببية، فلا نستطيع أن نصف الثانية بالطريقة ذا ا، لأن مبدأ السببية لا يمكن أن يكون هو نفسه عبارة سببية تتناظر مع العبارات التي تضرب له الأمثلة، وبطريقة مماثلة يجب ألا نتوقع أن يكون مبدأ التحقق بذاته موضوعاً للمعيار الذي يتحكم في رسم العبارات ذوات المعنى[24].

وهناك اعتراض آخر ينصب على طبيعة الكائنات التي يطبق عليها المبدأ: هل هي الجمل أم القضايا أم العبارات؟ لو أخذنا الجمل أولا لوجدنا أن هناك صعوبة في النظر إلى الجمل بوصفها صادقة أو كاذبة، ومن ثم كو ا قابلة للتحقق أو غير قابلة للتحقق، لأن الجمل تستعمل لقول شيء صادق في مناسبة وكاذب في مناسبة أخرى، مثل الجملة: "إ ا تمطر" التي قد تكون صادقة الآن وكاذبة بعد قليل، ومن ثم فإن كلامنا عن منهج التحقق للجمل لا معنى له.

وقد حاول أنصار نظرية التحقق التغلب على هذه الصعوبة فقدموا مصطلحاً آخر هو ذو معنى، وهنا لا يجدي أن نطبق هذا المعيار على القضايا طالما أن القضايا بحكم تعريفها تكون صادقة أو كاذبة. وما يكون صادقاً أو كاذباً لا يكون خالياً من معنى، وبالتالي يجد أنصار مبدأ التحقق أنفسهم أمام معضلة: فإما أن يكون المبدأ حول الجمل، وبالتالي لا يمكن طرح السؤال: "هل هي صادقة؟"، وإما أن يكون حول القضايا وبالتالي لا يمكن طرح السؤال: "هل هي ذوات معنى؟". وخلاصة هذا الاعتراض أن المبدأ إما أنه غير ضروري أو لا سبيل إلى تطبيقه.[25]

[24] Evans,J.L.:"On Meaning and Veerifecation", Mind, Vol. LX11, No. 245,1953, p.3.

[25] Hanfling, O.: Logical Positivism (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p.16.

وفضلاً عن هذه الاعتراضات، هناك اعتراضات على نظرية التحقق في المعنى من زوايا متباينة. فعلى سبيل المثال، نشر كواين Quine في سنة 1951 مقالة بعنوان "عقيدتان للتجريبية"، ذهب فيها إلى أن العقيدة الأولى هي الاعتقاد بوجود تمييز صارم بين العبارات التحليلية والتركيبية، أما العقيدة الثانية فهي النـزعة الردية، أي الاعتقاد بأن كل عبارة ذات معنى تكون مكافئة لبناء منطقي معين يقوم على حدود تشير إلى خبرة مباشرة. ولقد تأسست الوضعية المنطقية على هاتين العقيدتين، وجاء هجوم كواين العنيف عليهما ليضع النهاية لهذه الفلسفة. وناقش كواين في مقالته المشار إليها كل التعريفات المقترحة لمصطلح "تحليلي"، وأثبت أنه دائرية أو أ ا تعول على مفاهيم أكثر غموضاً من مفهوم التحليلية ذاته، مثل المعنى والترادف[26]. وتبعاً لهذا النقد للتمييز بين التحليلي والتركيبي، أخذ كثير من الفلاسفة المعاصرين بالرأي القائل: إن التمييز لا يزيد على أن يكون مسألة درجة.

ومبدأ التحقق هو معيار لتمييز المعرفة العلمية عن اللاعلم أو الميتافيزيقا في رأي أنصار المبدأ، على أساس أن المعرفة العلمية هي المعرفة ذات المعنى، أما اللاعلم فهو اللامعنى. ولكن دعنا ننظر في هذا الأمر م زاوية العلوم التجريبية وفي حدود علم الفيزياء على وجه الخصوص ونتساءل: هل كل جملة لا نستطيع التحقق منه تجريبياً تعد ميتافيزيقية؟ ترتكز الوضعية المنطقية على المنطق الاستقرائي في تحديد معيار التمييز بين الجمل العلمية والميتافيزيقية، وتبدأ من جمل معينة تنظر إليها على أ ا أساس ومحك لبقية جمل العلم -وهي الجمل الأساسية- ثم تصعد إلى الجمل العامة. وتعد كل عبارة لا تدخل في هذا الإطار عبارة ميتافيزيقية يتعين على العلم استبعادها . ولكن سرعان ما يظهر اعتراض مؤداه أن مفاهيم العلم لا ترتكز في تكوينها على الاستقراء، وإنما هي من إبداع العقل، زد على ذلك أن بناء النظرية العلمية والفيزيائية خاصة يقوم على الاستدلال أكثر من الاستقراء، وبقدر ما تكون النظرية متسقة تكون قوية ومقبولة.

---

26 Guine, W.V.: From a Logical Point of View (New York: 2nd edition, HarperTorchbooks: The Science Library, 1961), pp. 20-45.

وفضلاً عن ذلك نجد أن مجموعة كبيرة من المفاهيم والفروض التي لا ترتكز على التحقق التجريبي كان لها نصيب كبير في تقدم العلم وتطوره، مما دفع بعض الباحثين إلى بحث الأسس الميتافيزيقية للعلم كما فعل بيرت Burtt في كتابه الأسس الميتافيزيقية لعلم الفيزياء الحديث، إذ تفترض نظريات علمية كثيرة أن الأصل في الكون هو الاتساق والنظام، وأن حركة الموجودات والظواهر فيه تخضع لنظام دقيق، ولعل هذا الانسجام الكامن والظاهر في الكون هو الذي دفع العلماء إلى البحث عن القوانين التي يسير بمقتضاها، كما أن مؤلفات كوبرنيكوس وكبلر ونيوتن تنطوي على فروض ميتافيزيقية كثيرة وإيمان بوجود إله خلق كل شيء بقدر[27].

ولقد دفع إخفاق نظرية التحقق في المعنى بعض الفلاسفة إلى البحث عن نظرية ملائمة لطبيعة اللغة وتنوع المفاهيم والأفكار، وانتهوا من ذلك إلى القول بنظرية الاستعمال في المعنى التي دافع عنها فتجنشتين في أطروحته الأخيرة وفلاسفة مدرسة أكسفورد. وتعتمد هذه النظرية على افتراض مؤداه أن معنى الكلمة (أو التعبير) هو الاستعمال في اللغة؛ يقول فتجنشتين: "فيما يتعلق بطائفة (كبيرة) من الحالات -وليس جميعها- التي تستعمل فيه كلمة "معنى" يمكن تحديدها هكذا: معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة"[28].

وقد خلص فلاسفة الوضعية المنطقية من تحليلهم المنطقي للغة إلى أن اللغة تقوم بوظيفتين أساسيتين هما: الوظيفة المعرفية (cognitive)، وتقوم فيها اللغة بوصف الواقع، وتتجلى في العبارات التركيبية التي تفيد خبراً عن الواقع يحتمل الصدق أو الكذب، والوظيفة غير المعرفية(non- cognitive) وتندرج تحتها عبارات الأخلاق والجمال من جهة والعبارات الميتافيزيقية من جهة أخرى. وذهب الوضعيون المنطقيون إلى أن الوظيفة الوحيدة الجديرة باهتمام البحث الفلسفي هي الوصف أو التقرير. ولكن فلاسفة أكسفورد أثبتوا خطأ هذا

---

27 Brutt, E.A.: The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science (London, 1964), p. 58.

وانظر في ذلك أيضا: روبرت م. اغرووس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989)، إذ تؤكد النظرة العلمية الجديدة على أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضي إلى القول بأن الله موجود، ص 78.

28 Wittgenstien, L.: Philosophical Investigations, trans. By G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1963), part 1, sec.43, p.20.

الرأي على أساس أن النظر إلى اللغة ووظيفتها على هذا النحو يمثل ما أسماه أوستن بالمغالطة الوصفية (descriptive fallacy)[29]. لأننا لو قبلنا وجهة نظر الوضعية المنطقية، فماذا نفعل بالعبارات الأخرى التي لا تصف الواقع مثل جمل الأمر والنهي والاستفهام وجمل الميتافيزيقا؟ وهل يمكن الحكم عليها بأ ا خالية من المعنى؟ إن جل كتابات فلاسفة أكسفورد، على الرغم من تنوع ا الات التي تعالجها، تمثل محاولة للكشف عن المغالطة الوصفية وبيان النتائج المترتبة عليها ومحاولة تجاوزها. وقد انتهى هؤلاء الفلاسفة إلى الاعتراف بوظائف متباينة للغة لا يزيد الوصف على أن يكون واحدة منها، وكشفوا بذلك عن أنماط مختلفة من التعبير، وذهبوا إلى أن كل نمط له منطقه الخاص الذي يكسبه شرعيته ومعناه ووظيفته اللغوية والمعرفية.

وإذا كان معنى الكلمة أو العبارة يتحدد باستعمالها في اللغة، فيجب أن يكون هذا الاستعمال محكوماً بقواعد بحيث يجعل الكلمة أو العبارة ذات مغزى، ومن ثم تأتي ضرورة التفرقة بين الاستعمال الصحيح والاستعمال غير الصحيح. فالاستعمال الصحيح هو الذي يجيء منسجماً مع القواعد التي تضبطه، أما الاستعمال غير الصحيح فهو الذي لا يخضع لتلك القواعد ولا يتقيد ا. ومن هنا راح أصحاب نظرية الاستعمال في المعنى يبحثون عن قواعد استعمال الكلمات والعبارات، ويتجلى هذا في بحث أوستن عن القواعد التي تحكم العبارات الأدائية مثل "إنني أهب وأورث ساعتي لأخي"[30]. وطور كثير من أتباع أوستن هذه الفكرة مثل ألستون الذي ذهب إلى أن هناك قبولاً واسع النطاق لوجهة النظر القائلة بأن المعنى اللغوي هو مسألة قواعد، وإن شئت أن تضع ذلك بصورة أكثر وضوحاً فقل إن الحقيقة القائلة بأن التعبير اللغوي له معنى معين هو الحقيقة القائلة بأن استخدامه محكوم بقواعد معينة[31].

---

[29] Austin, J.L.: How to Do Things with Words, edited by J.O. Urmson (New York: Oxford University Press, 1970), p.3.

[30] انظر هذه القواعد في: صلاح إسماعيل: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1993)، ص 142-143.

[31] Alston, W.P., "Semantic Rules", in Semantics and Philosophy, edited by M.K. Munitz and P.K Unger (New york: New york University Press, 1974), p.17.

لقد ترتب على نظرية الاستعمال في المعنى عدة نتائج مهمة من أبرزها القول بأن كل نمط من أنماط القضايا له نوع خاص من المعنى، وعلى هذا النحو رد فلاسفة أكسفورد الشرعية إلى مفاهيم الميتافيزيقا والأخلاق والجمال بعد أن سلبها إياها فلاسفة الوضعية المنطقية بحجة أ ا زائفة ولا تقبل التحقق الحالي أو المقبل. ويترتب على هذا أيضاً أن مفاهيم العلوم التجريبية ليست وحدها المفاهيم الحقيقية وما عداها مفاهيم زائفة، وإنما مفاهيم الدين والأخلاق والعلوم الإنسانية بعامة هي أيضاً مفاهيم حقيقية. وهذا يدفعنا إلى البحث عن معايير أخرى غير التحقق التجريبي للفصل بن المفاهيم الحقيقية والزائفة مثل قدرة المفهوم على التفسير والتحليل والتنبؤ فضلاً عن بساطته.

وتتمتع نظرية الاستعمال بمزايا، أبرزها أ ا تتفادى الصعوبات التي تواجه نظرية التحقق وغيرها من نظريات المعنى. فنظرية التحقق ترتكز على النظرية الإشارية، وبذلك تواجه صعوبة وجود رموز ذات معنى دون أن تكون ذات (ما صِدق) مثل العدالة والشجاعة والكرم وما جرى مجراها، ووجود رموز ذات (ما صدق) واحد على الرغم من عدم ترادفها في المعنى مثل "مخلوق بقلب" و "مخلوق بكليتين" وتفسر نظرية الاستعمال الحالة الأولى بأ ا تنشأ حين تكون هناك قواعد تحكم استعمال الرمز على حين لا يوجد موضوع يصدق عليه ذلك الرمز، أما الحالة الثانية فتنشأ حين تكون هناك قواعد مختلفة لكل رمز تحدد الموضوع الذي يشير إليه الرمز أو يصدق عليه، على حين يكون الموضوع الذي يتم تحديده في هذه الحالة شيئاً واحداً في الواقع.

ولقد فطن البلاغيون المسلمون، فضلاً عن الأصوليين، إلى نظرية الاستعمال أو السياق وتحديداً سياق الموقف عندما قالوا: "لكل مقام مقال". والحق أن توضيح المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) وعلى المستوى المعجمي (العلاقات العرفية بين المفردات ومعانيها) لا يقدم لنا إلا "معنى المقال"، أو "المعنى الحرفي" كما يسميه النقاد، أو "معنى ظاهر النص" كما يسميه الأصوليون[32]. وإذا شئنا أن نقدم المعنى في صورته الكاملة إلى حد

[32] د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973)، ص337. وانظر في توضيح أهمية السياق بشقيه اللغوي والاجتماعي أو المقالي والمقامي في ثلاث من البيئات العلمية الإسلامية وهي بيئات المفسرين

ما، فلا بد من أن نضيف إلى "المعنى المقالي" جانباً آخر هو "المعنى المقامي" وهو ظروف أداء المقال ويسمى مقاماً.

أما وقد عرضنا لأهم الآراء في مشكلة المعنى وأثرها في التعامل مع المفاهيم والحكم عليها بأ ا مفاهيم حقيقية أو زائفة، وكذلك وصفها بأ ا واضحة أو غامضة، فقد بقي علينا أن نشير إلى أخطر الأمراض الدلالية التي تصيب المفاهيم، ألا وهو "تحريف المعنى".

يجب أن نميز بين ظاهرتين دلاليتين هما "تغيير المعنى" و "تحريف المعنى". ولقد حاول علماء اللغة رصد الأسباب التي تؤدي إلى تغيير المعنى، ومن أهم تلك الأسباب ما يلي:

1- ظهور الحاجات الجديدة: يلجأ أصحاب اللغة إلى الكلمات القديمة التي توارت معانيها فيحيون بعضها ويطلقو ا على المخترعات الحديثة. وفي هذه الحالة نستعمل كلمات قديمة لمعان جديدة فيحدث تغيير في المعنى ومن أبرز الأمثلة على ذلك كلمات المدفع والدبابة والسيارة والقاطرة والثلاجة والسخان والمذياع والجرائد والصحف وهلم جرا[33]. ولعلنا نلاحظ أن الاكتشافات العلمية تمثل الكثرة الغالبة من الحاجات الجديدة التي تؤدي إلى تغيير المعنى.

2- العوامل النفسية والاجتماعية: هناك سبب آخر لتغيير المعنى هو الحظر أو التحريم، إذ تمنع اللغات استعمال بعض الكلمات ذات الدلالات البغيضة أو التي توحي بشيء مكروه، ولذلك تستبعدها وتستخدم بدلاً منها كلمات أخرى، وتدخل الكلمة المستبعدة في إطار كلمات "اللامِساس" على حين توصف الكلمة المفضلة بأ ا من كلمات التلطف. وإذا كان "اللامساس" يؤدي إلى التلطف في التعبير، فإن التلطف يؤدي هو الآخر إلى تغيير المعنى. ومن أمثلة ذلك أننا لا نكاد نسمع كلمة "مرحاض" أو "كنيف"، وإنما نسمع بدلاً

والبلاغيين والأصوليين، د. طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين (الإسكندرية: الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ)، ص220-223.

[33] انظر د. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1972)، ص146 وما بعدها.

منها كلمة دورة المياه أو "التواليت"، وكذلك لا نكاد نسمع كلمة "حبلى" وإنما نسمع كلمة "حامل".

3- ويترتب على تغيير المعنى تغيير المفاهيم نظراً لأن المفاهيم التي نعبر عنها بألفاظ أو مصطلحات هي في جوهرها معان مجردة. ولكن عملية تغيير المعنى على هذا النحو تعد عملية طبيعية ولا غبار عليها، وإنما الشيء الذي يتعين علينا الانتباه إليه هو "تحريف المعنى"، وهو أمر مغاير "لتغيير المعنى"، ذلك أن تغيير المعنى يتم بصورة طبيعية إلى حد كبير، يحظى بقبول عند الجماعات اللغوية وا امع اللغوية والهيئات العلمية. أما تحريف المعنى فيحدث تحقيقاً لمقاصد معينة ولأغراض فكرية ومعرفية عند من يمارسه. خذ مثلاً مفهوم "العقل" تجد أن الاتجاهات المادية في العلم والفلسفة، التي تفسر الأشياء بلغة المادة وحدها، تذهب إلى أن خير طريقة للبحث في العقل هي إظهار كيفية انبثاق العقل من المادة. وتبعاً لذلك لا يزيد العقل على أن يكون عضواً مادياً. ولكن أروع ما قدمه القرن العشرون هو هدم النظرية المادية في العقل، وقد جاء ذلك على يد ويلدر بنفيلد Penfield في كتابه لغز العقل الذي يقول فيه: "يبدو لي من المؤكد أن تفسير العقل على أساس النشاط العصبي داخل المخ سيكون دائماً تفسيراً مستحيلاً تمام الاستحالة"[34]. والنتيجة التي يخلص إليها بنفيلد وتتجلى في غير موضع من أعماله هي قوله: "يبدو لي أنه من المعقول تماماً أن أقترح، كما اقترحت في عام 1950، أن العقل ربما كان جوهراً متميزاً ومختلفاً"[35] عن الجسم.

وهذا التصور الأخير ينسجم مع الفهم الصحيح لدلالة مفهوم العقل. فالعقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وإن شئت قل: إنه نور في القلب يعرف به الإنسان الحق والباطل. وفي الاتجاهات العلمانية المعاصرة نج

تحريفاً آخر لمعنى العقل، إذ يرى أنصار هذه الاتجاهات أن العقل هو الإمام الأوحد الذي يهدي الإنسان إلى المعرفة، والذي يحدد له الحق والباطل

---

[34] Penfield, W.: The Mystery of the Mind (Princeton, New Jersy: Princeton University Press, 1975), p.80.

[35] Ibid, p.62.

والخير والشر. وطالما أن العقل البشري قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج فلا حاجة بنا إلى الوحي، لأنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وإذا كانت الاتجاهات المادية في العلم والفلسفة قد حرفت معنى مفهوم العقل من زاوية الوظيفة التي يؤديها، فالعقل ملكة لدى إنسان محدود الإدراك. والمغالطة هنا هي مغالطة سحب الجز على الكل، وهي تدخل في باب توسيع المعنى أيضاً. ولكن التصور الإسلامي للمعرفة يرى أن العقل لا يزيد على أن يكون وسيلة من وسائل الإدراك، وأن كل وسائل الإدراك لدى الإنسان تقع في باب الوجود، وأن هناك مصدراً آخر من مصادر المعرفة هو الوحي، وأنه لا تعارض بين العقل والوحي في الإسلام، بل الصواب أن هناك تكاملاً بينهما. فالعقل من خلق الله، وهو هبة الله للإنسان ليدرك به ما وسعه الإدراك، والوحي من لدن الخلاق العظيم ليهدي الإنسان كله وعقله على وجه الخصوص.

يتضح مما أسلفناه أن هناك بعض القواعد الدلالية التي تحكم التعامل الصحيح والدقيق مع المفاهيم، ويأتي في مقدمتها ما يلي:

1- الاعتراف بالخصوصية الحضارية والسمات اللغوية والمنطقية للغة التي تصاغ فيها المفاهيم.

2- معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن المفاهيم، ولا تساعد معرفة هذه المعاني في الكشف عن الدلالات المتنوعة للمفهوم في حالة التعامل العادي الذي يبغي البحث عن الحقيقة فحسب، وإنما تساعد أيضاً في الكشف عن عمليات التلبيس والتحريف الدلالي التي قد يتعرض لها المفهوم موضوع البحث.

3- معرفة السيرورة الدلالية للمفهوم، والتمييز بين الدلالات الأصلية التي تجلت عند وضعه أولَ مرة، والدلالات التاريخية التي اكتسبها عبر تطوره.

4- تحليل البنية الدلالية للمفاهيم والتمييز بين العناصر الأساسية والعناصر الفرعية في هذه البنية، وهذا التمييز يساعد على إدراك الفرق بين التطور الدلالي الطبيعي وتحريف دلالة المفهوم سواءً عن طريق التضييق أو التوسيع أو بأية صورة أخرى.

5- في حالة ترجمة المفاهيم يجب على المترجم معرفة الدلالات الأصلية والتاريخية للمفهوم الذي ينقله إلى اللغة العربية، مثلاً، ويجب أيضاً أن يكون على وعي بأصول العربية حتى يختار مقابلاً دقيقاً للمفهوم الأجنبي. وفي حالة الإخلال بأي شرط من هذين الشرطين يحدث الخطأ الدلالي في الترجمة، ناهيك عن اللاتحديد في الترجمة الذي يحدث نتيجة لاختلاف الخصائص اللغوية والثقافية أما إذا كان المترجم يفي بهذين الشرطين تمام الوفاء بيد أنه يحرف الترجمة عن عمد فذلك شأن آخر. ويجب على أصحاب الفكر إظهار هذا التحريف الدلالي والتنبيه عليه، لأن المفهوم الذي حرفت دلالته يفسد بقية المفاهيم في النسق المعرفي كما تفسد الثمرة المعطوبة ما حولها من ثمرات صحاح.

الإيمان والعمران

عبد ا يد عمر النجار*

تمهيد

وجود الله تعالى واتصافه بصفاته حقيقة ثابتة في الأزل وإلى الأبد، فهي مستقلّة في ثبو ا عن الإنسان نفسه، ولا علاقة لها في وجوده بإيمانه أو عدم إيمانه، بل لا علاقة لها بوجوده هو أو عدم وجوده أصلاً. ولمّا كانت هذه الحقيقة كذلك فإنها إذن تستمد قيمتها وقداستها من ذا ا، وذلك بوصفها الحقيقة الأولى من حقائق الوجود كلّها، بل بوصفها مصدر تلك الحقائق جميعاً. وبناء على ذلك فإنّ الإيمان بوجود الله وصفاته هو غاية في ذاته، لأنه إيمان بأم الحقائق؛ وإذا كان الإيمان بالحقيقة يعد فضيلة على إطلاقه، فكيف به إذا كان إيماناً بأم الحقائق وجودِ الله تعالى وصفاته؟

إلا أنّ الإيمان بالله لئن كان مطلوباً لذاته بوصفه الحقيقة العليا، فإنه يطلب أيضاً لما يحدث في الحياة العملية للإنسان من آثار تنعكس عليها بالتوفيق والصلاح، إذ هو يصبغ هذه الحياة كلها بصبغته، ويضفي عليها من خيريته ما لا تناله أبداً بدونه، بل إنها بدونه لا تكون إلا في بوار، وذلك هو مصداق قوله تعالى: فَمن اتبع هداي فَلَا يضِل ولَا يشقَى ۞ ومن أَعرض عن ذِكْرِي فَإِن لَه معِيشةً ضنكًا ونحشره (طه: 123-124).

والله تعالى لمّا شرع للإنسان على رأس الدين الإيمانَ به وجوداً وصفات، فإنه في ذلك غني عن أن يناله من إيمان الإنسان شيء، ولكنه شرعه له لطفاً به ورحمة، كي يعرف الحق في ذاته ويفضل به لأنه فضيلة، ثمّ كي ينتفع به في

---

* دكتوراه من جامعة الأزهر 1401هـ/1981م، عمل بجامعات: الزيتونة (تونس)، والأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية (الجزائر)، والإمارات العربية المتحدة (العين(. متفرغ للتأليف والبحث العلمي.

حياته العملية، إذ هو يفضي إلى السعادة. والإنسان لما يؤمن بالله استجابة لأمره فإنه ينبغي أن يفعل ذلك بغرض الاستجابة للدعوة لكو ا قصداً أولاً، لأمره

فإنه ينبغي أن يفعل ذلك بغرض الاستجابة للدعوة لكو ا قصداً أولاً، وله أن يتبع هذا القصد الأصلي بقصد تحصيل الفضيلة المتأتية من معرفة الحق، ثم بقصد ابتغاء الخير العملي الذي يترتب على الإيمان بالله، فتلك كلها مقاصد مشروعة في ميزان الإيمان.

وإذا كان الإيمان بالله يثمر في الحياة الملية صلاحاً على النحو الذي ذكرنا، فإن العلاقة بين الإيمان وصلاح الحياة تغدو شبيهة بأن تكون علاقة تلازم بين الطرفين، بحيث يكون تحقق الملزوم وهو الإيمان مفضياً إلى تحقق اللازم وهو صلاح الحياة، وذلك ما يوفر في سبيل الدعوة إلى الله منهجاً فاعلاً في النفوس، وهو ما يتمثل في الدخول إليها في سبيل التصديق بالله من بيان ما ينشأ عن ذلك التصديق الإيماني من سعادة في الحياة العملية، وذلك من باب الاستدلال باللازم على الملزوم، فيبتغى الملزوم إذن من طريق ابتغاء اللازم.

وفي نطاق هذا المنهج فإنّ بسط المنافع العملية التي يحدثها الإيمان بالله في الحياة، وإظهارها للناس إظهاراً عيانياً بالشهود، أو إظهاراً استرجاعياً بالتاريخ، أو إظهاراً عقلياً بالتحليل المنطقي، يكون من شأنه أن يهيئ النفوس للإقبال على الله تعالى بالتعمق في معرفته والتصديق به إن كان أصل ذلك حاصلاً، أو بالبحث والتقصي للإيمان به إن لم يكن حاصلاً؛ وذلك لأن المنافع في الحياة العملية لما تلوح للإنسان فإ ا تدفع النفس إلى التمسك بأسبا ا في سبيل الحصول عليها، سواء كانت تلك الأسباب مادية تلتمس في الواقع الخارجي، أو كانت معنوية تلتمس في داخل النفس. ولا غرو فإنّ في طبع الإنسان من الحرص على السعادة ما يدفع به إلى الكد في البحث عن أسبا ا، والحفاظ عليها بعد تحصيلها.

وقد كان هذا المنهج في الدعوة إلى الله منهجاً نبوياً عاماً، حيث درج الأنبياء في دعو م أقوامهم إلى الإيمان بالله على أن يبسطوا لهم حياة المؤمنين فيما يسودها من السعادة، وحياة الكافرين فيما يسودها من الشقاء، حملاً لهم

على ابتغاء السعادة وتحاشي الشقاء من طريق الإيمان بالله، وفي هذا المعنى يندرج القصص القرآني الذي اهتم بعرض حياة الأمم وما أدى إليه الإيمان فيها من فلاح وفي مقابل ما أدى إليه الكفران من بوار، وفي هذا المعنى أيضاً يندرج الخطاب القرآني في تذكيره الناس بما ثريت به حيا م من الخير لما انتقلوا من الكفر إلى الإيمان، وتحذيره إياهم من ضنك المعيشة إن هم أعرضوا عن الله، وذلك في مثل قوله تعالى: واذْكُروا ِإذْ أنتم قَلِيلٌ مستضعفُونَ ِفي الْأَرضِ تخافُونَ أَنْ يتخطفَكُم الناس فَآواكُم وأَيدكُم ِبنصرِهِ ورزقَكُم ِمن الطيباتِ لَعلكُم تشكُرونَ (الأنفال: 26)، ففي الآية دعوة إلى التمسك بالله ببيان ما عمرت به حياة المدعوين من الخير المادي والمعنوي لما عرفوا الله، وفيها تحذير ضمني من النكوص إلى سالف الضنك في حيا م إن هم نسوا ربهم ونكصوا في إيما م به.

وإذا كان هذا المنهج في الدعوة إلى الله منهجاً عاماً يصلح لكلّ الأوضاع والأزمان، فإننا نحسب أنه في الظروف والأوضاع الراهنة أكثر صلاحاً وفاعلية في التعريف بالله لمن لا يعرفه، وفي الدفع إلى أحكام الصلة به لمن عرفه، ولكن اعترى الفتور تلك الصلة وآلت عراها إلى الارتخاء، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: ما حدث في هذا العصر من موجة إلحادية عاتية قامت فيما قامت عليه من المسوغات على القول بأن الإيمان بالله من شأنه أن يعطّل طاقات الإنسان عن العمل والإنتاج، كما يعطّله عن البحث العلمي الحقيقي الذي يؤدي إلى ذلك، وهو ما عبرت عنه العبارة الشهيرة: "الدين أفيون الشعوب"، مع الاستشهاد في ذلك بما نشأ من حياة التمدن الرغيدة قائمةٌ على غيبةٍ من الإيمان بالله، وهو ما يغري العقول والنفوس بالاعتقاد أنّ العيش الرغيد في حياة الناس ليس له في حدوثه علاقة سببية بالإيمان إن لم يكن الإيمان سبباً عكسياً في ذلك، وهذه فتنة لا يمكن أن تقاوم إلا بمنهج مضاد يبرهن على أنّ رغادة العيش إنما هي رهينة الإيمان بالله.

ثانياً: ما أصبح سائداً في العقلية الغربية وتسربت منه آثار إلى التفكير العام عند سائر الشعوب من نـزعة نفعي ترتبط فيها الأفكار في حظوظها من

الحقيقة بما تفضي إليه من النفع العملي في الحياة، فيكون إذن المدخلُ إلى الأفكار لتبنيها معتقدات تتصف بالحقية بيان ما تثمره تلك الأفكار في حياة الإنسان من الخير العملي المحقق للسعادة، والفلسفة الذرائعية التي توشك أن تسود العالم اليوم هي فلسفة قائمة على هذا المبدأ كما أصله فلسفيا رائدها الأكبر ويليام جيمس William James (توفي: 1910م)، وكما جرت عليه الثقافة العملية في العالم الغربي عامة، وفي ا تمع الأمريكي خاصة، وهذا الوضع الفكري يمكن استثماره بنجاعة ذا المنهج العملي في الدعوة إلى الله.

ثالثاً: ما آل إليه أمر المسلمين من ضعف ضنك وهوان في حيا م العملية، وهو ما من شأنه أن يوقع في نفوس بعضهم أن الإيمان بالله الذي يزعمون أ م متحققون به، لم يغنِ عنهم في ميزان المنفعة العملية شيئاً، قياساً في ذلك على غيرهم ممن لا يؤمنون بالله من الأمم التي تعيش حياة الرفاه والغلبة، وهذه فتنة شديدة تغري بالانسلاخ من الإيمان بالله، أو على الأقل بالتحلل من الروابط الواصلة به في مضمار الحياة العامة والإبقاء على الصلة الروحية الخاصة شأناً شخصياً لا علاقة له بالحياة الاجتماعية، وهو ما يحدث اليوم على نطاق واسع، متمثلاً في المنـزع العلماني الذي فشا في الحياة العملية للمسلمين. وهذا المنهج الذي نطرحه هنا كفيل بمقاومة هذه الفتنة ومحاصرة آثارها.

وبإزاء هذه الأسباب يغدو من المهم جداً في سبيل الإقناع بالله تعالى إقناعاً ابتدائياً، أو إقناعاً بإحكام الصلة به، أن يخاطب الناس من الجاحدين ومن المتهاونين على حد سواء بخطاب برهاني على صلة التلازم بين الإيمان بالله وسعادة الحياة الفردية والاجتماعية فيما يفضي به الأول إلى الثاني، وذلك ببيان ما يثمره الإيمان منطقياً في نفس الإنسان وفي روابطه الاجتماعية، وعلاقاته البيئية والكونية من آثار من شأ ا أن تعود عليه بالسعادة فيها جميعاً، وكذلك ببيان ما أثمره ذلك منها بالفعل في التجربة التاريخية للتحضر الإسلامي، مقارنة بما يفضي إليه موقف الجحود أو الفتور في العلاقة بالله تعالى، من بوار في نفس الإنسان ذاته، وفي علاقاته با تمع وبالكون: تحليلاً منطقياً، واستشهاداً بما آل

إليه الواقع الراهن من أزمات تعانيها الحضارة التي قامت على غير صلة إيمانية بالله تعالى.

وإننا لنحسب أن هذا الخطاب إذا ما كان محكم البيان استدلالاً وتمثيلاً ومقارنة فيما توجه به إلى العقل والوجدان معاً، فإنه سيكون رافداً فاعلاً في تحريك الناس نحو ر م وتوجيههم وجهته، وقد يفوق في نجاعته ما جرى عليه الخطاب القائم على الاستدلال العقلي ا ـرد والاستدلال الكوني كما هو سائد في البيان العقدي المعهود، وذلك نظراً للأسباب التي ذكرناها آنفاً، والتي تحولت ا مداخل الإيمان في الكثير من النفوس من منافذ ا ـردات العقلية إلى منافذ المنافع العملية، فإن العقول إذا اقتنعت بالمنفعة العملية انتقلت منها إلى أسبا ا ا ـردة لتقتنع ا أيضاً، من حيث كانت عقلية الأمس تقتنع بالنظر لتنتقل منه إلى العمل. وتلك تحولات في التفكير الإنساني تطرأ عند التحولات الثقافية الكبرى في التاريخ، ومن أمثلته البارزة ما حدث بالدعوة الإسلامية من تغير فكري اتجهت به العقول في ابتغاء الحق إلى الانطلاق من العالم المحسوس بعدما كانت تتجه في ذلك من التأمل ا ـرد في الثقافة الهلينية التي كانت سائدة في عالم الفكر[1].

وإنه لمن الحكمة أن يخاطب الناس في سبيل إقناعهم بالله تعالى وتقوية صلتهم به بالوجه الذي منه يقتنعون، وأن يدخل إليهم من الباب الذي عبره ينفتحون، وأن يتغير لونُ الخطاب ووجهةُ الدخول بتغير الأوجه والمداخل حسب الملابسات والأوضاع. واعتباراً ـذه الحكمة وانفعالاً ا، فإننا عمدنا في هذا البحث إلى أن نفصل البيان في وجوه الآثار العملية التي تحصل في حياة الإنسان فتعمرها بالخير والسعادة على صعيد الكيان الفردي، وعلى صعيد الرابطة الاجتماعية، وذلك حينما يرتبط بالله تعالى حق الارتباط، حاسبين ذلك ضرباً من الاستدلال من شأنه أن يكون مدخلاً يقنع الكثيرين بالتوجه إلى الله للإيمان به أو لإحكام الصلة معه، استكمالاً في ذلك لما هو مقرر من وجوه الخطاب العقدي، ومن أنواع الاستدلالات العقلية المعهودة.

---

[1] راجع في ذلك: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1986)، ص148.

1- أثر الإيمان بالله في تزكية الفرد

لقد اخترنا التعبير عن الخير العملي الذي يثمره الإيمان بالله بـ "التزكية" لأنه تعبير قرآني يستجمع معاني النمو والخيرية معاً، ولذلك قيل في معنى تزكية النفس: إنه "تنميتها بالخيرات والبركات"[2]. وعلى هذا المعنى فإننا نقصد بتزكية الفرد أن الإيمان بالله تعالى من شأنه أن يزكي الإنسان من حيث هو فرد، أي ينمي فيه طاقات الخير والنجاعة، ويطهره من شوائب الشر والكلالة، بما يجعله في حياته على درجة عالية من الاقتدار على تحقيق المصلحة التي ا تكون سعادته. وتشمل هذه التزكية أبعاداً ثلاثة فيه هي: النفس، والفكر، والعمل.

أ- تزكية النفس: نقصد بالنفس هنا معناها الخاص متمثلاً فيما يكون محلاً للأحاسيس والعواطف والنوازع والآمال وغيرها مما هو في معناها، فالنفس ذا المعنى ينعكس الإيمان بالله تعالى عليها انعكاساً صحياً، إذ يشيع فيها جملة من المعاني التي تحصل في النفس من الإيمان بالله، وأبرزها تأثير في السلوك نذكر ما يلي:

أولاً: الطمأنينة والأمن: لا شك أن الإنسان يستشعر في نفسه القلّة والضعف إذا ما قايس ذاته بما حوله من موجودات الكون. وإذا كان بعقله يستطيع أن يسخر كثيراً من الموجودات التي تبدو أكبر منه وأقوى، فإنه يقف عاجزاً حيال الكثير مما يقع في الكون من الظواهر الجبارة التي لا يملك لها دفعا ولا يستطيع منها حماية. وقد كان هذا الشعور بالضعف يدفع الكثيرين من الناس إلى اتخاذ آلهة من موجودات الكون نفسها، يسعون إلى استرضائها بضروب من القرابين، توهما منهم أ ا بذلك ترعاهم بحمايتها، وترد عنهم عوادي الطبيعة، ولكن ذلك لم يكن يجديهم من الطمأنينة والأمن شيئاً لما هو مبني عليه من الوهم الذي سرعان ما ينكشف لهم بطلانه بالتجربة الواقعية فلا يزدادون إلا خوفاً وهلعاً.

لكن الإيمان بالله المتصف بالكمال من شأنه أن يشع في نفس المؤمن الطمأنينة والأمن، فإنه به يستقر في الاعتقاد أنّ الكون يملكه قوي جبار، يدبر

[2] الراغب الأصبهاني (ت: 502هـ/110م): المفردات، تحقيق صفوان داوودي (دمشق: دار القلم، 1992)، ص381.

أمره بناموس مستقر وفق إرادة خيرة رحيمة بالعباد، وإذن يقر في النفس أن الطبيعة لا تتحرك فوضى فتخبط الإنسان بكوارثها خبط عشواء، أو هي تفعل ذلك انتقاماً منه وتنكيلاً به، بل إن كل ما يقع فيها هو بتدبير حكيم رحيم، وحينئذ فإن المؤمن يطمئن إلى أن كل ما يقع في الكون إنما هو بتقدير حكيم، وإنما هو خير وصلاح في جملته وإن بدا بعضه في الظاهر شراً وضرراً.

إن المؤمن قد أسلم قياده في كل أمره لمن اعتقد أنه هو الفاعل الأوحد في الكون، وهو بذلك يكون مطمئن النفس، آمن البال إزاء كل ما يضطرب به الكون من الأحداث، وكل ما تنقلب فيه الحياة من الأحوال، وحاله في ذلك يشبه حال من ركب طائرة معتقداً أ ا صنعت على أدق وأرقى ما يكون التصنيع، وهي قد وكلت في قياد ا إلى أكفأ القادة وأمهرهم، ألا يكون إذن في رحلته قرير العين آمن النفس؟ وأين منه حال من ركب طائرة لا يعرف من أمر تصنيعها ولا قياد ا شيئاً، بل لا يعرف أهي موكولة إلى مدبر عاقل أم هي موكولة إلى نفسها في سيرها، ألا يكون خائفاً هلعاً لا يستقر له بال ولا يهدأ له خاطر؟

وربما حسب بعض الناس أن الإنسان وإن لم يكن مؤمناً بالله فإنه بعقله قد توصل إلى اكتشاف قوانين الكون،وعرف أسراره في حركاته وأحداثه، واتخذ من علمه ذاك وسائل للحماية من الطوارئ الفاجعة، فلم يعد إذن يراوده الخوف والقلق بسبب أحداث الكون ومنقلباته، فيكون إذاً قد اعتمد في حماية نفسه بعيداً عن الإيمان بالله، وشاهده الظاهر ما وصل إليه أهل الحضارة الراهنة فيما اكتشفوا من العلم، وفيما اتخذوا من وسائل الاحتماء، وفيما بدا عليهم من نعيم الحياة. ولكن عند التبين يظهر أن هذا الحسبان ليس إلا وهما، فالحقيقة القائمة اليوم هي أن أكثر الناس قلقاً وخوفاً في عالم اليوم هم أولئك الملحدون الجاحدون لوجود الله، المعتدون بعلوم القوانين الكونية معتصماً وحيداً لهم من طارئات الأحداث، فهؤلاء هم الذين ظهرت بينهم فلسفات القلق والعبث مثل الفلسفة الوجودية، وهم الذين تتفشى فيهم أكبر النسب من الانتحار والجنون

والهوس وتعاطي المخدرات[3]، وكلها طارئة من الخوف والقلق، وليس النعيم الظاهر عليهم في العيش إلا نعيماً مادياً خارجياً، وأما النفوس فهي تعيش في عالم من الخوف والقلق الدائمين.

وليس من باب الاتفاق أن تظهر في أوربة في منتصف هذا القرن فلسفة القلق والعبث والإحباط التي نظر لها سارتر J. P. Sartre وألبير كامو Albert camus، فهي تعبير عما أصاب الناس من المآسي إثر حربين عالميتين مدمرتين كانتا بوجه من الوجوه ثماراً مرة لفلسفة الإلحاد التي أعلنت "موت الإله"، وأوكلت قيادة الإنسان إلى عقله حينما اكتشف طرفاً من أسرار الكون وقوانينه، وأصبح قادراً على الاحتماء من غوائل الطبيعة بتلك القوانين كما قرر ذلك أوجيست كومت Auguste Comte في فلسفته الوضعية التي حسبت أن الإنسان قد تجاوز المرحلة الميتافيزيقية وارتقى إلى المرحلة الوضعية التي يقود فيها نفسه بعقله[4]. إن حصاد ذلك الإعلان لم يكن إلا كابوساً أشقى النفوس خوفاً وهلعاً وقلقاً وإحباطاً.

وقد جاء القرآن الكريم يبين في مضمار الدعوة إلى الله ما يكون لهذا الإيمان من أثر في زرع الطمأنينة والأمن فينفس المؤمن، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تطْمئن الْقُلُوب﴾ (الرعد: 28)، وقوله: ﴿أَلَا إِن أَوْلِياءَ اللهِ لَا خوف علَيهم ولَا هم يحزنونَ﴾ (يونس: 62)، فأولياء الله هم المؤمنون به حق الإيمان، الموحدون له حق التوحيد، والذاكرون لله هم الذين يعمرون قلو م الإيمان به، ويفيض إيما م ذلك على ألسنتهم وجوارحهم، وهؤلاء جميعاً يحصدون من إيما م بالله الطمأنينة والأمن، وينتفي عنهم كل حزن وخوف[5]. وهذا المعنى هو المقصود بقوله ﷺ في أولئك الذين جعلوا الله تعالى محور

---

[3] راجع: طه جابر العلواني: المسلمون والبديل الحضاري، (فرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1992م).

[4] راجع في شرح مذهبه: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص316 وما بعدها.

[5] ذهب أكثر المفسرين إلى أن انتفاء الحزن والخوف عن أولياء الله مقصور على الآخرة، وأوردوا على ذلك الأدلة؛ راجع، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ/1209م): التفسير الكبير (بيروت: دار الفكر، 1995)، ج17،ص132. ولكن الأظهر أن النفي يشمل الدنيا والآخرة، والمنفي في الدنيا هو الخوف والحزن اللذان يكونان حالة في النفس مؤثرة في قواها وفعاليتها فيما يشبه الحالة المرضية المعيقة، وأما ما هو لمم خفيف فهو يمثل درجة من الشقاء تستحق أن يكافأ الإنسان بانتفائها، بل لعل فيه من الفوائد التربوية للنفس ما يحسن أن يراود الإنسان لماما. راجع: محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج11، ص217.

عواطفهم فتحابوا فيه خالصين من علائق الدنيا: "إن وجوههم لنور، وإ م لعلى نور، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس:[6]، وهو المقصود أيضاً بقوله ﷺ في المؤمن بالله حق الإيمان: "عجباً لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، وإن أصابته ضراء صبر"[7]. فالمؤمن بالله لا تزعزع نفسه الأحداث مهما كان فيها من شدة، إذ هو يلجأ فيها إلى الله، فتتحول قسو ا بذلك اللجوء إلى خير يشيع في نفسه الأمن والرضا، ويبعد عنه الفزع والحزن.

ولا يخفى أن شعور الإنسان بالأمن والطمأنينة في الحياة هو الشرط الضروري لكي يقدم على العمل والإنتاج والتعمير في الأرض، ففي مناخ الأمن النفسي تنمو القدرات الذهنية وتتجه نحو الإبداع، وتنشط القدرات الإنجازية وتتضاعف فعاليتها ويزكو إنتاجها. وأما إذا سكنت النفس بالحزن والفزع فإن كل طاقا ا وقدرا ا تنكمش عن النمو، وتضعف في الأداء، وتتكفئ النفس على ذا ا منشغلة بما أصا ا مقتصرة عليه فلا يبقى لها مجال لأن تمتد بآمالها إلى التعمير؛ ولهذا المعنى تحرص الأمم أول ما تحرص على توفير الأمن للناس إذ هو أول شرط لا زم من شروط النهوض العمراني.

ثانياً – العزة والقوة: إن النفس يصيبها الوهن والمذلة بما يتسلط على الإنسان من أسباب القهر والاستبداد، سواء كانت هذه الأسباب داخلية مثل الهوى والشهوات التي تخضع الإرادة وتذلها، فإذا هي مطواعة لها، توردها موارد الصغار والريبة، أو كانت أسباباً خارجية مثل الطغيان من الحكام والسلاطين والمستبدين من ذوي الجاه والثروة، والمتسلطين من الكهان ورجال الدين، فهؤلاء جميعاً يخضعون الرقاب لإراد م، فإذا الشخص الواقع تحت تأثيرهم مصادرةٌ حريته في التفكير والتعبير، مسلوبة مشيئته في الحركة والفعل، فيورثه ذلك ضعفاً في نفسه، ووهناً في إرادته، وانكساراً ومذلة يستشعرهما في وجدانه، يوجهان كل أقواله وأعماله في أحوال حياته كافة.

---

[6] أخرجه أبو داود: كتاب البيوع، باب الرهن، وراجع، أبو السعادات ابن الأثير (ت: 606هـ/1209م)" جامع الأصول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (بيروت: دار الفكر، 1983) ج6، ص552.

[7] أخرجه مسلم في كتاب الزهد من الجامع الصغير، باب الحرص على الحديث، وأحمد في: 4، 332.

ولكن المؤمن بالله، المتحقق بتوحيده التوحيد الأكمل، يكون مسلماً نفسه لله وحده فيما يأمر وينهى، وفيما يشاء ويمنع، وذلك ما يورث فيه تحرراً كاملاً من تلك الأسباب المتسلطة عليه، المكبلة لإرادته، فإذا هو يستشعر في ذاته عزة وقوة تجعلانه ينأى بنفسه عن كل متسلط داخلي أو خارجي، بل تجعلانه ينظر إليهم نظرة استعلاء عليهم واستصغار لهم تحفز في نفسه النـزوع إلى المقاومة والجهاد ليقطع الطريق دون كل مستبد، وإنه ليتحمل في ذلك من الشدائد والمحن ما يفضي به أحياناً إلى الموت استشهاداً في سبيل أن يكون مخلص العبودية لله وحده، متحرراً من كل مذلة لسواه.

ولنا أن نتصور مبلغ العزة والقوة اللذين يشيعهما الإيمان بالله في النفس في قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند هجرته إلى المدينة، فقد امتلأ قلبه بالله تعالى فاعتز به وحده، ووجد في نفسه من القوة ما تحدى به المستبدين من قريش، أولئك الذين كانوا يتسلطون على المؤمنين في مكة، ويصادرون حريتهم في الاعتقاد، وفي التعبير وفي الهجرة، ويستذلو م بأنواع من الاستذلال شتى. إنه في هذا المناخ الاستبدادي الضارب، لما هم بالهجرة تقلّد سيفه، وتقلّد قوسه، واختصر عنـزته، ومضى قِبل الكعبة والملأ من قريش بفنائها، فطاف في البيت سبعاً، ثم أتى المقام فصلى، ثم وقف على الحِلق واحدة واحدة يقول لهم شاهت الوجوه، لا يرغم الله إلا هذه المعاطس، من أراد أن يثكل أمه، أو ييتم ولده، أو يرمل زوجته فليلحقني وراء هذا الوادي[8]. ولقد كان يسع عمر رضي الله عنه أن يهاجر دون هذا التحدي فيغادر إلى المدينة خفية، ولكنها القوة التي استشعرها في نفسه اعتزازاً بالله أبت ألا توره هذا الموقف، استعلاء على الطغاة المستبدين، وإظهاراً للعزة القائمة في نفسه.

وليس لهذه القوة التي يستشعرها المؤمن في نفسه أن تؤول به إلى الاستعلاء على العباد والتكبر عليهم، بل على العكس من ذلك، فإن المؤمن كما يكون مستعلياً على أسباب الاستبداد وأهل الطغيان فإنه يكون موطأ لعامة الناس، متواضعاً لهم، وذلك لأن كل نـزوع منه إلى التكبر يدمغه في نفسه استشعاره

[8] راجع: ابن الأثير الجزري: أسد الغابة، ج4، ص152.

لقوة الله تعالى وكبريائه وجبروته، فيرتد منكسراً، موطأ الأكناف للناس، ساعياً في مصالحهم، فالإيمان بالله إذن تقييم النفس على معادلة دقيقة من استشعار العزة والقوة من جهة، احتماءً بالله وانتصاراً به، واستشعار القلة والضعف بإزاء قوة الله من جهة أخرى، وذلك حينما تراوده نوازع التكبر، فيكون منه التواضع واللين في معاملة الناس[9].

ولا يخفى أن استشعار الإنسان للقوة والعزة يعود عليه بخير عملي عميم، مهما حمله أحياناً من تبعات جسام؛ ذلك لأن استشعار القوة النفسية يدفع إلى المبادرة والفعل والإنجاز، وهل الإنجاز الحضاري الذي تم على أيدي المسلمين في وقت قصير جداً من ظهور الإسلام إلا أثر لإيما م بالله الذي حررهم من أصناف العبودية، وآمنهم من ضورب الخوف، فانطلقوا في عزة وقوة يصنعون المعجزات الحضارية في كل مجال، وذلك بما تقومت به نفوسهم من مبادرات ابتكارية، وفعالية إنجازية لا تكون إلا من قوي عزيز؟

وفي نطاق هذا المعنى جاء قوله تعالى: ولَا تهنوا ولَا تحزنوا وأَنتم الْأَعلَونَ إِنْ كُنتم مؤمِنين (آل عمران: 139)، فالإيمان بالله يثمر في النفس شعوراً بالاستعلاء، والمتحقق به خير تحقق لا يداخله الوهن والحزن، وكذلك قوله تعالى: ولِلهِ الْعِزةُ ولِرسولِهِ ولِلْمؤمِنين (المنافقون:8)، فهو تذكير من الله تعالى للمسلمين في سبيل المضي في إنجاز مهمتهم التعميرية بأن إيما م بالله هو الذي يمدهم بالقوة والعزة ليتموا ذلك الإنجاز، وهو في الآن نفسه تحذير من الوقوع في الوهن والحزن المعيقين للإنجاز بما عسى أن يتسرب من ضعف في الإيمان. وفي سبيل الإشعار بقوة النفس وعز ا قال ﷺ مبيناً ما يولده الاعتصام بالله تعالى وحده منها: "... واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلى بشيء قد كتبه الله عليك"[10]، فهذا توجيه إلى المضي قدماً في العمل النافع دون خشية من العباد؛ إذ الضار والنافع هو الله وحده، فلا مسوغ للإحجام خوفاً من غيره.

---

[9] راجع في هذا المعنى: الرازي: التفسير الكبير، ج30، ص17.

[10] أخرجه الترمذي: كتاب القيامة، باب: ولكن يا حنظلة...، وأحمد في: ج1، ص293.

وفي مقابل ذلك فإن النفس حينما تنسلخ من حبل الله تعالى، وتقع في ربقة غيره من المستبدين،فإ ا بما تذِل به إليهم يشيع فيها الشعور بالصغار، فتنقمع ويصيبها الخمول على نحو ما وصفه الكواكبي في قوله: "... أما أسير الاستبداد فيعيش خاملاً خامداً، حائراً لا يدري كيف يميت ساعاته وأوقاته، ويدرج أيامه وأعوامه"[11]. بل إن الوضع النفسي نتيجة لذلك قد يتطور إلى ما هو أسوأ، حتى يصير انتكاساً مرضياً تطلب به النفس خلاف ما جبلت عليه من طلب أفضل من الأحوال، والسعي في تحصيل وسائلها، فإذا هي وي إلى طلب الأوضع والرضا بالأدون، قصوراً عن تحصيل الأسباب، وخمولاً دو ا، وهو ما وصفه الكواكبي أيضاً بقوله: "قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفّل، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور"[12]. ولا فرق في هذه النتيجة بين أن تكون النفس راضية ذه الاستكانة لغير الله، أو تكون مكرهة عليها بوجه من وجوه الظلم، فإ ا في كلا الحالين تنكمش عن الأداء في التعمير، وتسقط في العطالة على نحو ما قرره ابن خلدون في وصفه لأثر الظلم والاستبداد في النفوس إذ يقول: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسا ا لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسا ا وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك"[12]. فالنفس إذا ما انقمعت بغير سلطان الله تعالى على أي وضع كان انقماعها، آلت قواها إلى الضعف والهوان، فأصابتها الكلالة في العزائم والأفعال، وانتهت إلى النكوص عن التعمير[14].

ثالثاً – وحدة النفس: قد تتوارد على نفس الإنسان مطالب في الأمر والنهي، أو في الترغيب والترهيب، متعددة المصادر، مختلفة الجهات، فإذا

---

[11] عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد (الجزائر: موفم للنشر، 1988)، ص117.

[12] المرجع نفسه، ص133.

[12] ابن خلدون (ت: 808هـ/1405م): المقدمة (القاهرة: طبعة الشعب، د.ت) ص255.

[14] راجع في هذه المعاني: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية (القاهرة/بيروت: دار الشروق، 1988)، ج1، ص73،61. وعبد الرحمن النحلاوي: أصول التربية الإسلامية (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 75، وعبد الحليم أحمدي: العقيدة الإسلامية (الكويت:د. ت)، ص267.

بالأوامر والنواهي والرغباء والرهباء تتعارض فيما بينها لتعارض مصادرها، وذلك من شأنه أن يمزق قوى النفس ويشتتها؛ إذ يجعلها تتوزع بين ولاءات شتى تروم أن تستجيب لها كلها بحك الفرض أو بحكم الاختيار، ولكنها لا تلبث أن تسقط في الحيرة بين النداءات المتعارضة، ويصيبها الاضطراب والاختلال في قواها التي تقوم ا، فإذا هو إحجام وإقدام، وعزم ونكوص، وتقلّب في المواقف ذات اليمين وذات الشمال، وإذا هي عطالة عن الفعل والإنجاز تحاكي عطالة جسم عن الحركة تجاذبته قوى متعارضة من جهات متعددة.

ولنا أن نتبين هذا المعنى من التشتت النفسي فيما هو ظاهر اليوم في أحوال الكثير من المسلمين ممن لم يتحققوا بوحدانية الله تعالى على الوجه الأكمل، فإذا هم مع انتمائهم الوراثي للإسلام حيث يخضعون بالولاء لله في بعض شؤون حيا م يخضعون بالولاء أيضاً لقيم ثقافية غريبة تحكم كثيراً من شؤو م في الحياة الاجتماعية خاصة. وقد أدى م هذا الوضع إلى تناقض في النفس وتشتت فيها لتوزعها في الانتماء بين مصدر إلهي ومصدر وضعي، فإذا هي تراوح مكا ا، فلا هي مضت في طريق الله تبني حضارة إلهية خالفاً عن سالف، ولا هي مضت في طريق أهل الغرب تضاهيهم في بناء حضارة مادية، وتلك هي العطالة الناشئة من تشتت النفس.

وقد صور الشيخ محمد الفاضل بن عاشور هذا التشتت الواقع في نفوس المسلمين بين ولاء للعقيدة من جهة، وخضوع لما يجري به الواقع على خلافها من جهة أخرى، والآثار النفسية الناشئة من ذلك معطلة للمبادرة إلى الفعل الحضاري، فقال: "إن الإرادة الإعتقادية البناءة هي التي خارت وضعفت فأصبحت الأوضاع الاجتماعية والآثار المدنية تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه (من داعية العقيدة) فصارت هي في واد، والعقيدة الدينية في واد آخر وبقي المسلم وفياً لعقيدته الدينية من جهة، متقبلاً لحياته العملية مطمئناً إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنه متباينين فسقطت في نفسه منـزلة الحياة العملية التي يحياها باعتبار أ ا مباينة لدينه الكريم، يتلقاها

تلقي المستهتر، يعرف اشر ويعيش فيه، فهانت نفسه أيضاً في نظره، لأ ا تعيش أسيرة لحياة الشر... وتولّدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة، عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية"[15]. إنّ هذه الأمراض والعقد النفسية المعطلة للإنتاج ليست إلى نتيجة لإيمان بالله مهزوز، غير قائم على خلوص الوحدانية، فإذا الولاء موزع بين أوامر الله وسطوة الواقع، ومن ذلك كان داء التشتت المذهب للمبادرة في الابتكار، والفاعلية في السلوك.

وفي مقابل ذلك فإنّ المؤمن بالله حق الإيمان، الموحد له حق التوحيد، تكون نفسه إلا موحدة القوى، منسجمة الأطراف؛ وذلك لأ ا لا تدين بالولاء إلا لجهة واحدة هي جهة الأمر الإلهي، فالله وحده هو مصدر التلقي ائتماراً وانتهاءً، لا يشاركه في ذلك مشارك، وكل الدواعي والرغائب التي ترد على النفس من داخلها أو من خارجها ترد إلى الداعي الإلهي ليكون عليها حكماً يقر فيدرج فيه، ويلغي منها ما يلغي فتنقطع علائقه بالنفس وكذلك فإن الله وحده هو الوجهة التي ييممها الإنسان، ولا سبيل إليه بينة لا تتردد فيها النفس ولا تتيه. فوحدة المصدر من جهة، ووحدة الوجهة من جهة أخرى، تورثان وحدة في النفس، تتآلف فيها قواها في غير ما خلل واضطراب، وتنطلق في طريق العمل بفعالية عالية وبطاقة إنجازية رفيعة، ما تحققت حضارة التوحيد بتصميم من نفوس الموحدين على نحو ما وصف ابن عاشور قائلاً: "باليقين الديني أقدم (ا تمع الإسلامي) على تكوين الأوضاع العالمية في صور ا التطبيقية على ما ينبغي أن تكون عليه، وعلى نحو ما يناسب رجوعها كلها إلى الحقيقة الخلقية الإلهية التي أدركها، واعتز بأنه أحسن إدراكها وأحسن إدراك الأشياء بحسن إدراكها، فالحقيقة الاعتقادية الإلهية حينئذ هي الأساس لكلّ ما بنت الحضارة الإسلامية من هياكل حسية ومعنوية"[16].

وقد ضرب في القرآن الكريم مثل بليغ لبيان الوحدة النفسية للمودين في مقابل التشتت النفسي عند المشركين، وذلك في قوله تعالى: ضرب الله مثَلًا رجلًا فِيهِ شركَاءُ متشاكِسونَ ورجلًا سلَما لِرجلٍ هلْ يستوِيانِ مثَلًا الْحمد لِلهِ

[15] محمد الفاضل بن عاشور: روح الحضارة الإسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، ص76-77.

[16] المرجع السابق، ص73.

بلْ أَكْثَرهم لَا يعلَمونَ (الزمر: 29) فالرجل لما يكون موالياً لشركاء فيه يتجاذبونه بالأمر والنهي وهم مختلفون، فإنه يكون منقسم النفس بينهم، فتنتابه الحيرة والاضطراب، ولكن حينما يكون الرجل مختصاً بخدمة رجل واحد فإنه يتجه إليه بكلية نفسه، فلا يكون شتاتاً مثل الأول، "والمراد تمثيل حال من يثبت آلة شتى، وما يلزمه على قضية مذهبه من أن يدعي كل واحد منهم عبوديته ويتشاكسوا في ذلك ويتغالبوا كما قال تعالى: ولَعلَا بعضهم علَى بعضٍ (المؤمنون: 91)، ويبقى هو متحيراً ضائعاً لا يدري أيهم يعبد، وعلى ربوبية أيهم يعتمد، وممن يطلب رزقه، وممن يلتمس رفقه، فهمه شعاع (أي متفرق) وقلبه أوزاع، وحال من لم يثبت إلا إلهاً واحداً، فهو قائم بما كلّفه، عارف بما أرضاه وما أسخطه،متفضل عليه في عاجله، مؤمل للثواب في أجله"[17].

هذه ثلاثة من المعاني التي تزكو ا النفس لما تؤمن بالله تعالى: الأمن والقوة والوحدة، وهي ليس إلا معاني أساسية من ثمرات الإيمان في النفس، وإلا فإن ثماره فيها لا تحصى؛ إذ هو يفيض عليه من الخير ما يعمر كل أركا ا، ويقوم كل أحوالها، فإذا الإنسان متوفر على هيئة نفسية من التوازن والاطمئنان والقوة تثبت أقدامه في وجوده المادي والروحي، وتقوم وضعه في بيئته الحسية والمعنوية، وهو ما يجعله على استعداد للانطلاق في الكون لإنجاز الخلافة والتعمير في الأرض، بما تحقق له من الشروط النفسية التي هي المنطلق الأساسي لكلّ عمل إنجازي قويم.

وربما اتفق للإنسان أن ينطلق في إنجاز حضاري بغير إيمان بالله، وربما أبدع في ذلك الإنجاز إبداعاً ظاهرياً، يوهم بأنه تم بنفوس قوية عازمة آمنة، مما يضع أقوالنا السابقة موضع الشك؛ إذ ينشأ في الخاطر التساؤل: كيف يكون الإيمان بالله هو الموفّر للشروط النفسية للتعمير على نحو ما وصفنا، والحال أن حضارات مشهودة سادت العالم بإنجازا ا، وقد قامت على غير إيمان بالله، ومن بينها الحضارة الغالبة اليوم؟

[17] الزمخشري (ت: 538هـ/1143م): الكشاف عن حقائق التنـزيل (بيروت: دار الفكر، 1977)، ج3، ص396، وراجع أيضا: الرازي: التفسير الكبير، ج26، ص277، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ج23، ص401، وراجع كذلك: عبد الرحمن النجلاوي: أصول التربية الإسلامية، ص75.

والجواب أننا لو تفحصنا أمر هذه الحضارات لوجدنا أن الشروط النفسية التي كانت منطلقاً لإنجازها لم يتم لها اكتمال، فبقيت منقوصة في بعض أركا ا، وكان لذلك انعكاس بين في طبيعة بنيتها، فإذا هي معيبة من جراء نشوئها على غير إيمان بالله بما حملته في نفسها من بذور الفناء تعمل تحت رجها بما يؤول ا إلى مصير الضعف فالانحلال.

وإذا ما تأملنا في الحضارة السائدة اليوم ربما قيل: إن أهل هذه الحضارة الراهنة بنوا حضار م على غير إذعان لله تعالى، ولكنهم مع ذلك بنوها بنفوس نـزاعة إلى الفعل، قوية في الأداء، نشيطة في التعمير، فكيف كانت كذلك وهي خاوية من الإيمان بالله مصدر القوة والعزة كما بينا آنفاً؟ والجواب أن ما عنيناه بقوة النفس وعز ا المفضية إلى الهمة والنشاط في التعمير إنما هي القوة المفضية إلى التعمير الشامل مادياً وروحياً وأخلاقياً، بحيث تقوى النفس على الاندفاع في الإنتاج المادي زراعة وصناعة ومنشآت وتجهيزات، كما تقوى في الآن نفسه على السعي في الأرض بالرحمة والأخوة في نطاق الإنسانية، وبالعدل والمساواة بين الناس، وهذا ضرب من القوة أرقة درجة من الأول وأبعد منه منالاً، ولعل ذلك هو ما أشار إليه النبي ﷺ في قوله: "ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب"[18].

أما النفس التي أنشأت حضارة اليوم فقد أنشأ ا بقوة الصرعة حسب التعبير النبوي، أي بالقوة الدافعة إلى التعمير المادي الذي غرضه الأعلى تحقيق الرفاه وإشباع الشهوة، ولكن القوة التي ا يكون العدل والرحمة والأخوة الإنسانية لم تكسب منها تلك النفس شيئاً. وإنه ليمكن القول إن هذه الحضارة ما قامت إلا على الدماء والدموع، وما حركة الاستعمار التي سعت ا أوربة إلى الشعوب الإفريقية والآسيوية لتبني حضار ا على تقتيل النفوس و ب الثروات، وما قامت عليه حضارة أمريكا من إبادة للهنود واستعباد للأفارقة إلا شاهد على ذلك. ولا يعوز مثلُ هذا الشاهد المتتبع اليوم لتصرفات أهل

---

[18] أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب.

الحضارة الغربية إزاء الآخرين من الشعوب المستضعفة، إذ هي تصرفات تحكمها قوة الصرعة لا قوة العدل والرحمة والمحبة.

وفي هذا السياق نفسه فإن حضارة الغرب على الرغم مما وصلت إليه من العتو المادي، إلا أ ا لما لم تنشأ عن نفوس آمنة مطمئنة بالإيمان، فإن أهلها جعلوا يكدسون من وسائل الدمار الشامل ما يكفي لتدمير الأرض عدة مرات، وليس ذلك إلا انعكاساً للشعور بالقلق والخوف، فإن الناس إذا فقدوا الاطمئنان سارعوا إلى تصنيع معدات الدفاع وتجميعها، توهماً منهم لما تحققه لهم من الأمن، وهي في حقيقتها ليست إلا تعويضاً نفسياً للأمن المفقود في النفوس، وتلك هي حال أهل الحضارة الراهنة الذين جمعوا من معدات الفناء ما أصبح يعد نذيراً للإتيان على هذه الحضارة نفسها بالدمار عند أول خطأ بشري أو عبث مستهتر في إدارة هذه المعدات، وهو ما بات اليوم مصدر خوف وقلق يضاف إلى المصدر الأصلي، والكل ناتج عن خواء النفوس من الإيمان بالله. وأين من هذه الحضارة القلقة الفزعة الحضارة الإسلامية التي كانت حضارة العلد والقسط والسلم وحب الخير للعالمين والسعي في نشره بينهم؟ إ ا حضارة بناها الإنسان المطمئن الآمن لإيمانه بالله ملاذاً وحيداً وحامياً فريداً. إن حال الوضعين هو ما يصوره قوله تعالى: وضرب الله مثَلًا قَريةً كَانت آمِنةً مطْمئِنةً يأْتِيها رِزقُها رغَدا مِن كُل مكَانٍ فَكَفَرت بِأَنعمِ اللهِ فَأَذَاقَها الله لِباس الْجوعِ والْخوفِ بِما كَانوا يصنعونَ (النحل: 112)، فهي حال الاطمئنان بالإيمان التي انقلبت بالكفر خوفاً وهلعاً.

ت – تزكية الفكر: نقصد بالفكر طريقة العقل في التفكير لإدراك الحقائق وتدبير شؤون الحياة، فهو كما اصطلح عليه العلماء في التراث الإسلامي: "ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[19]. ولا شك أن للإيمان بالله تعالى أثراً كبيراً في الطريقة التي يفكر ا العقل؛ ذلك لأن الصورة التي يحملها العقل عن

[19] الجرجاني: التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، 1980)، ص176، وراجع في معنى الفكر: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: طبعة الحلبي، 1947)، ج1، ص23، والرازي: المحصل، تحقيق عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.)، ص68، وابن خلدون: المقدمة، ص390. والفكر ذا المعنى يفيد مفهوما منهجياً لا مفهوم المحتوى من الأفكار كما هو رائج اليوم، وهذا المفهوم المنهجي هو الذي نعنيه في بحثنا هذا.

الوجود إيماناً بالغيب أو نكراناً له تشكل حركته في التفكير، وتحدد خصائصه فيه، فذلك التصور هو أهم المعطيات المعرفية الأولية للعقل، وهل طرق التفكير إلا إفراز على نحو من الأنحاء لمعطيات المعرفة الأولية التي تعمر العقل؟ والإيمان بالله في وجوده وفي صفاته يؤثر في العقل من جهة حركته المعرفية تأثيراً إيجابياً ترشد به تلك الحركة في إصابة الحقيقة، وفي توفيق الحياة إلى الخير والصلاح. ولعلّ من أهم مظاهر ذلك التأثير الإيجاب يما يتمثل في الخصائص التالية:

أولا – سعة النظر: ليس من المبالغة القول أن مصير العقل في سعيه إلى اكتشاف الحقيقة محكوم في الإصابة والخطأ إلى حد كبير بمقدار المعطيات التي يتخذها مجالاً للتأمل والنظر، فكلما كانت لتلك المعطيات أوسع كانت إصابة الحقيقة أضمن، وبالعكس صحيح؛ وذلك لأن التفكير الذي هو حركة العقل في مادة المعرفة إنما هو تجميع لتلك المادة ومقارنة بينها لاستكشاف الحقيقة من خلالها، فإذا ما تخلّفت بعض عناصر تلك المادة عن أن تكون مناطاً للتجميع والمقارنة تخلّف معها جزء من الحقيقة، فلا يكتشفها العقل، وتكون أحكامه إذن ناقصة، وقد تكون خاطئة بسبب نقص المعطيات الدالة على الحق.

والإيمان بالله تعالى من شأنه أن يوسع أمام العقل مجال النظر المعرفي إلى أكبر مدى ممكن، فتنفسح له مادة العلم ومعطساته بأكثر ما يمكن أيضاً؛ ذلك لأن الإيمان بالله يجعل نظر العقل ينبسط على مدى عالمين اثنين: عالم مشهود هو عالم الموجودات الكونية، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادة. وإذا ما انبسط نظر العقل على هذا المدى الفسيح فإنه حينئذ سيتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس ليتخذ منه مجالاً في تقدير الحقيقة.

وإذا ما اقتصرت حركة الفكر على الجولان فيما هو محسوس فقط من ا ودات فإ ا حينئذ تسقط معطيات كثيرة من المعطيات المكونة للوجود عامة، بل تسقط معطيات كثيرة من معطيات التكوين في نطاق عالم المادة نفسه، فهل في هذا العالم ينخرط كل ما هو موجود بالفعل في نطاق المعلوم بالحس؟ أليس فيه موجودات وتفاعلات واقعية ولكن الحس الإنساني لا يدركها؟ إن الجراثيم الضئيلة، والذرة ومكونا ا لم تكن إلى عهد قريب معلومة للإنسان حتى يتخذ

منها عناصر للنظر المعرفي، وما يزال كثير من أمثالها في مجال المادة محجوباً عن علم الإنسان، حتى أن الكثيرين من العلماء أصبحوا لا يميزون حدوداً بين عالم المادة وعالم ما وراء المادة من الغيبيات[20]، فهل الاقتصار على عالم المادة المحسوسة مجالاً للعقل في حركة المعرفة كافٍ ليوصله إلى تقرير الحقيقة؟

لعلّ أبرز جواب على ذلك هو ما آلت إليه المادية الملحدة حينما أدرجت الإنسان مادة للنظر المعرفي ضمن المادة الكونية المحسوسة، وطبقت عليه قوانينها في البحث، فقد آلت تلك المادية إلى أفكار وتصورات عن الإنسان لا تمت إلى واقعه الحقيقي بصلة، ذلك الواقع الذي تمتد فيه أبعاد من حقيقة الإنسان غير مادية ولا محسوسة، وقد كانت تلك الأفكار والتصورات المادية عن الإنسان سبباً أفزع الكثير من المفكرين، فهبوا يعارضو ا بقوة ويقولون: "إن اعتبار الإنسان مجرد وحدة فيزيائية كيمياوية، وجزء من مادة حية قلّ أن تتميز عن الحيوانات، كل هذا يؤدي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كل روحانياته وكل أمل فيه، ويؤدي إلى ذلك الشعور الرهيب بالبطلان الكامل"[21].

إن إفساح النظر العقلي ليشمل ما هو محسوس وما هو غير محسوس، أدعى إلى الكشف عن الحقيقة، وذلك بوصفه توفيراً لأكثر ما يمكن من معطيا ا؛ والإيمان بالله يفتح للفكر هذا ا ا ل الذي يشمل المحسوس وغير المحسوس معطياتٍ في البحث عن الحقيقة، فالإيمان بالله يفسح مادة النظر العقلي في نطاق العالم المحسوس نفسه بما لا ينفسح للنظار من الملحدين؛ وذلك لأن الإيمان بوحدانية الله تعالى كما شرحناه سابقاً يوجه النظر إلى كل ما في الكون من مادة وظواهر وأحداث بوصفها شواهد على الوحدانية، فإذا المؤمن حريص على أن يتقصى آيات الوحدانية الإلهية في كل شيء، مهما بدا في الظاهر عظيماً أو حقيراً، وإذا هو يتوفر بذلك على أكبر قدر من معطيات المادة تتكشف من خلالها بالتحليل والمقارنة حقائق الكون.

ولنا أن نتبين ذلك جلياً في الفكر الإسلامي كيف أنه بتعاليم القرآن الكريم الموجهة إلى النظر في آفاق الكون وفي طوايا الأنفس بوصفها آيات على وجود

---

[20] راجع: يحي هاشم: العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم (أبو ظبي: مكتبة المكتبة، د. ت) ص447.

[21] لوكونت دي نوي (Le Comte du Nouy)" مصير الإنسان،ترجمة خليل الجر (بيروت: جونيه، 1967)، ص16.

الله وصفاته،كيف أنه اندفع إلى تلك الآيات والطوايا يتقصاها، ويتخذ منها معرضاً فسيحاً للبحث، فيصل إلى علوم ومعارف في الكون وفي الإنسان كانت المنطلق للحضارة الحديثة. وقد أصبح هذا الشمول في مادة المعرفة فقهاً منهجياً للفكر الإسلامي، وهو ما ظهر جلياً في تصنيف طاش كبري زاده للعلوم حينما بين أن المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة، الوجود العيني في الواقع، والوجود الصوري في الذهن، والوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطي في الكتابة، ثم جعل ذلك أساساً في إحصائه للعلوم التي أ اها إلى أكثر من ثلاثمئة علم[22].

وبخاصية الشمول هذه انتهى التحضر الإسلامي إلى إبداعات معرفية مشهودة، جمعت بين الإبداع في العلوم الطبيعية والإبداع في العلوم الإنسانية والروحية. وليس استيعاب التراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى الناس إلى مأثرة إسلامية متأتية بشمول النظر في الفكر الإسلامي. وفي التاريخ القديم كانت الحضارة في اليونان والشرق الأقصى تكاد تقصر مجال النظر في عالم المعقولات والروحانيات، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس عطاء جد فقير. وكذلك فإن الحضارة الغربية الراهنة تخرج من مجال النظر البعد الغيبي والروحي؛ ولذلك فإن عطاءها الخلقي جاء عطاءً فقيراً. أما القرآن الكريم فإنه جاء يقول للناس: ﴿قُلْ انظُرُوا ماذَا فِي السماواتِ والْأَرضِ وما تغِني الْآيات والنذُر عن قَومٍ لَا يؤمِنونَ﴾ (يونس: 101)، فالمؤمن بالله يدفعه إيمانه إلى النظر في كل ما في السماوات والأرض يتخذ منها مجالاً فسيحاً للبحث عن الحقيقة، فالسعة في النظر بما يضمن تحري الحقائق إنما هو إحدى ثمار الإيمان بالله تعالى.

ثانياً – تحرر الفكر: قد تتسلط على الفكر أسباب تكبل انطلاقه في البحث عن الحقيقة، وتعوقه عن التعامل الموضوعي مع مادة المعرفة، فإذا هو يتوجه بتلك الأسباب وجهة مرسومة سلفاً، ويصل بالتالي إلى أفكار وآراء موضوعة مسبقاً في غير صلة بالحقيقة الموضوعية. وقد تكون تلك الأسباب داخلية من ذات الإنسان مثل الهوى والشهوات التي ترسم نتيجة معينة، وتسوق

[22] راجع: طاش كبري زادة (ت: 968هـ/1561م): مفتاح السعادة، تحقيق كامل بكري (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1968)، ج1، ص71.

العقل في طريق يؤدي إليها، صارفة إياه عن مقتضيات الحق في ذاته، وقد تكون أسباباً خارجية مثل العادات والتقاليد الاجتماعية المستحكمة، أو المتسلطين من الطغاة والكهان. وكل هذه الأسباب تضع للعقل نتائج مسبقة، وتوجهه إليها مقيدة حركته الحرة في التفكير، تلك التي قد توصله إلى نتائج أخرى مخالفة لتلك النتائج المرسومة.

والإيمان بالله تعالى وتوحيده حق التوحيد، من شأنه أن يحرر العقل في حركته الفكرية من كل تلك الأسباب التي ترسم له النتائج المسبقة لتجعله حراً يتعامل مع المعطيات الموضوعية، ويصل من خلالها إلى النتيجة التي تقتضيها تلك المعطيات في ذا ا دون توجيه من جهة خارجة عنها.

فالإيمان بالله يحرر الفكر من الهوى والشهوة؛ وذلك لأن التوحيد الخالص يقتضي الانصياع لأوامر الله وحده مخالفة لما يدعو إليه التشهي من تحقيق للذةٍ مادية، أو كسب لمال، أو نصرة لقريب في الباطل، فإن هذه كلها تميل بالإنسان عن مقتضيات الحق، وتدفعه إلى موارد الضلال، ولكن الاعتقاد بوحدانية الله يصد النفس عن ميلها، ويرده إلى طريق رشيد؛ إذ يرجع الائتمار والانتهاء إلى أوامر الله لا إلى دواعي ميلها، فلا يكون لها إذن سلطان يوجه الفكر إلى ما تريد هي أن تميل إليه.

وفي القرآن الكريم تقريرات كثيرة لهذه الحقيقة، منها ما جاء في سورة الواقعة من تصوير لحال الكفار المترفين الذين وجههم ترفهم لما فيه من سيطرة لأهوائهم وشهوا م إلى التكذيب بحقيقة البعث، إذ هو معارض لما تقتضيه تلك الأهواء والشهوات من إشباعات مفرطة تزين لأصحا ا التملّص من كل تبعة، فتحجب عن عقولهم حقيقة تبعة الحساب الأخروي، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إنهم كانوا قَبلَ ذَلِك مترفِين ۞ وكَانوا يصِرونَ علَى الْحِنثِ الْعظِيمِ ۞ وكَانوا يقُولُونَ أَئِذَا مِتنا وكُنا ترابا وعِظَاما أَئِنا لَمبعوثُونَ ۞ أَو آباؤنا الْأَولُونَ﴾ (الواقعة: 45-48). ولو كان هؤلاء مؤمنين بالله لتحررت عقولهم من توجيهات أهوائهم، وتعاملت مع معطيات الواقع من مظاهر الكون لتتبين منها أن البعث أمر ممكن بشهادة تلك الظواهر التي يتبدى فيها الخلق من لا

شيء، وهو الدليل القاطع على جواز إعادة الأحياء بالبعث، إذ هو أهون من الخلق الأول كما قال تعالى: وهو الذِي يبدأُ الْخلْق ثُم يعِيده وهو أَهونُ علَيهِ (الروم: 27).

وقد جاء التعقيب القرآني على حال هؤلاء المترفين الذين صرفهم الهوى عن الحق بالتوجيه إلى فكاك عقولهم الغافلة بسبب الهوى، وترويضها على العودة إلى أصل فطر ا الحرة لتتجه حينئذ إلى مشاهد الواقع تتخذ منها منطلقاً في الوصول إلى حقيقة البعث التي أخطأ ا بسطوة الهوى، وذلك في قوله تعالى: نحن خلَقْناكُم فَلَولَا تصدقُونَ ۞ أَفَرأَيتم ما تمنونَ ۞ أَأَنتم تخلُقُونه أَم نحن الْخالِقُونَ.... ولَقَد عِلِمتم النشأَةَ الْأُولَى فَلَولَا تذكرونَ (الواقعة: 57-59،62)[62]. وقد صور الإمام محمد عبده خير تصوير حال من سيطر الهوى على نفسه من دون الله كيف صرفه ذلك عن الحق فقال: "فإذا هم من أنفسهم هام بالإصغاء (إلى صوت الحقيقة) دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذا م حذر أن يخالط الدليل أذها م، فيلزمهم العقيدة، وتتبعها الشريعة، فيحرموا لذة ما ذاقوا، وما يحبون أن يتذوقوا، وهو مرض في النفوس والقلوب"[24]، فهو إذن الهوى الذي ينسج حجاباً يحجب الفطرة الإيمانية فتغيب عن الوعي.

ويحرر الإيمان بالله أيضاً من موروث الخرافات والأساطير التي توجه العقل إلى تفسيرات وتعليلات لا تمت إلى المعطيات الواقعية بصلة، فيقع نتيجة لذلك في الخطأ، وذلك هو شأن آل فرعون الذين فسروا ما أصا م من السيئات بخرافة التطير فنسبوها إلى شؤم موسى ومن معه عليهم، ولو كانوا مؤمنين بالله لنسبوا ذلك إلى أسبابه الحقيقية التي تخضع لسنن الله في الكون، تلك السنن التي من بينها العلاقة اللازمة بين أفعال الإنسان وتصرفاته وما يصيبه من سيئات أو حسنات، وذلك المعنى هو الذي تضمنه قوله تعالى: ولَقَد أَخذْنا آلَ فِرعونَ بِالسِنِين ونقْصٍ مِن الثمراتِ لَعلهم يذكرونَ ۞ فَإِذَا جاءَتهم الْحسنةُ قَالُوا لَنا هذِهِ وإِنْ تصِبهم سيئَةٌ يطيروا بِموسى ومن معه أَلَا إِنما طَائِرهم عِند

---

[62] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج27، ص312.

[24] محمد عبده: رسالة التوحيد (بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، 1980)، ص104.

اللهِ ولَكِن أَكْثَرهم لَا يعلَمونَ (الأعراف: 130،131)، فهؤلاء "لم يعلموا أن سبب المصائب هو كفرهم وإعارضهم... وهذا من العماية في الضلالة، فيبقون منصرفين عن معرفة الأسباب الحقيقية، ولذلك كان التطير من شعار أهل الشرك؛ لأنه مبني على نسبة المسببات إلى غير أسبا ا"[25].

كما يحرر الإيمان بالله من توجيهات الكهنة والطغاة الذين يوجهون العقول لترى ما يرون هم بحسب رغائبهم، صرافاً لها عن دلالة المعطيات الواقعية التي تؤدي إلى الحقيقة؛ وذلك لأن التوحيد يقتضي التسليم لله وحده دون غيره من الوسائط التي تحرف عنه بالترغيب والترهيب، والتسليم لله وحده يدفع إلى النظر في ملكوته للتعامل الموضوعي مع ما يجري عليه من سنن وقوانين ثابتة ترشد إلى العلم الحق لا إلى الضلال الذي يوجه إليه الكهان والطغاة.

وقد ضرب القرآن الكريم أمثلة عديدة في تقرير هذا المعنى. ومن بين هذه الأمثلة ما جاء في قصة فرعون حينما هم بقتل موسى وجمع الناس ليقنعهم بزعمه إقناعاً تسلطياً يصرفهم فيه عن تلك المعطيات التي أدلى ا في الجمع رجل مؤمن يعارض ما عزم عليه فرعون، فحينما قال ذلك الرجل موجها العقول إلى المعطيات الواقعية الموصلة إلى الحق في القضية المطروحة: أَتقْتلُونَ رجلًا أَنْ يقُولَ ربي الله وقَد جاءَكُم ِبالْبيناتِ مِن ربكُم وإِنْ يك كَاذِبا فَعلَيهِ كَذِبه وإِنْ يك صادِقًا يصِبكُم بعض الذِي يعِدكُم ِإن الله لَا يهدِي من هو مسرِف كَذاب ۞ ياقَومِ لَكُم الْملْك الْيوم ظَاهِرِين ِفي الْأَرضِ فَمن ينصرنا مِن بأْسِ اللهِ ِإنْ جاءَنا (غافر: 27-28)، حينذاك قال فرعون: ما أُرِيكُم ِإلا ما أَرى وما أَهدِيكُم ِإلا سبِيلَ الرشادِ (غافر: 28). وقد كان هذا الحجر الفرعوني على عقول قومه أن يتعاملوا مع معطيات الرجل المؤمن سبباً في ضلال أولئك القوم وهلاكهم، وذلك لصدودهم عن الحق، وأما الرجل المؤمن فقد كان إيمانه يوجه عقله إلى أن يتعامل مع معطيات القضية بحرية: فَوقَاه الله سيئَاتِ ما مكَروا وحاق ِبآلِ ِفرعونَ سوءُ الْعذَابِ (غافر: 45).

---

[25] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج9، ص66.

وقد يقال في التعقيب على ما قررنا من أن الإيمان بالله يحرر العقل في البحث عن الحقيقة من أن يوجه إلى الآراء والأفكار المسبقة، قد يقال: إن الإيمان بالله نفسه يعد ضرباً من توجيه العقل إلى الآراء المسبقة، تلك التي يحددها الله تعالى بالوحي أمراً و ياً، فقد اقتضى الإيمان إذن ضرباً من التقييد لحرية العقل في التفكير. والجواب على هذا أن الإيمان بالله تعالى يوجه العقل إلى النظر الحر من كل قيد للتأمل في كشف الحقيقة من المعطيات الموضوعية، ولا أدل على ذلك من أنه يدعو إلى أن يكون موضوع الإيمان نفسه مطروحاً للتأمل العقلي الحر تدبراً في آيات الكون ومظاهره الواقعية، وأنه لا يعتبر الوصول إلى حقيقة وجود الله تعالى وصفاته موفقاً على الوجه الكامل إلا إذا تم بالنظر العقلي الحر الذي يثمر الإيمان عن اقتناع دون تقليد واتباع، فالدعوة الإسلامية إنما جاءت تعرض على الناس حقيقة الإيمان، وجاءت في الوقت نفسه تدعوهم إلى أن يتحملوها بالنظر الحر لا بالتسليم من وراء العقل كما هو شأن الإيمان عند النصارى،[26] حتى صار ذلك النظر الحر واجباً يتوقف عليه واجب الإيمان، وهو ما قرره المحققون من علماء العقيدة كما ذكره إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في قوله: "ذهب المحققون إلى أن (أول) واجب عليه (أي المكلف) النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع"[27]. وناهيك ذا المسلك تحريراً للعقل في نطاق الإيمان بالله تعالى؛ إذ لما كان النظر الحر هو المدخل المطلوب في ذلك الإيمان، فإن كل ما يرد بعد ذلك من حقائق يأتي ا الوحي ويقبلها العقل تكون فرعاً لهذه الحقيقة الأولى، على معنى أن تحملها يكون بالنظر الحر الذي به كان تحمل سببها الأول[28].

ويمكن القول إن الثمار الحضارية للمسلمين من العلوم والمنجزات المادية والفنية إنما هي ثمار لحرية العقل التي تأتت من الإيمان بالله الواحد، وأنه حينما تغبش الإيمان بالوحدانية في أبعادها الشاملة بتسلط الهوى والطغاة وشيوخ

---

[26] راجع في ذلك : الشاطبي: الاعتصام، ج1، ص159.

[27] الجويني: الشامل، تحقيق علي سامي النشار (الإسكندرية: مطبعة المعارف، 1969)، ص120، وراجع هذه المسألة ومختلف الآراء فيها بتفصيل في: الإيجي والجرجاني: المواقف وشرحه (القاهرة: مطبعة بولاق، 1913)، ج1، ص123.

[28] راجع في حرية الرأي وعلاقتها بالإيمان عامة: عبد ا يد النجار: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، ومحمد يوسف مصطفى: حرية الرأي في الإسلام.

الصوفية الغالية ضاق مجال التحرر العقلي فانحسرت مكتشفات الحقيقة، وتوسعت الأوهام والضلالات.

وأما ما يرد على الذهن من أن أهل الحضارة الحديثة تحررت عقولهم حتى اكتشفوا الحقائق التي بنوا عليها حضار م وهم ليسوا مؤمنين بالله على الحقيقة، فجوابه أن أولئك إنما تحررت عقولهم في نطاق معين من التفكير، وهو التفكير في المادة، فوصلوا فيها إلى جانب مقدر من الحقائق، ولكنها ظلت مكبلة في مجال القيم والأخلاق بالأهواء والشهوات ومنازع العالي والتكبر على شعوب الأرض، فضلّوا فيها الضلال المبين الذي يرى اليوم في الانحلال الخلقي والجفاف الروحي، وهو المنذر بالدمار لما هو قائم من حضارة المادة كما ذكرناه آنفا، فليست تلك العقول إذن بمتحررة حق التحرر، وإنما هو تحرر منقوص، فأفضى بالعقل إلى الحقيقة في ا ال المادي، في حين أبعده عنها في ا الات الخلقية والروحية.

ثالثاً – وحدة المعرفة: من مقتضيات الإيمان بالله تعالى أن يرى الكون وما يجري فيه من أحداث محكوماً بقانون موحد، هو قانون الله تعالى وسنته في تدبير الكون. ومن مقتضياته أيضاً أن يرى الإنسان موحداً في وسائل انفتاحه على هذا الكون ليدرك حقيقته، فالله هو الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم ورتب وسائله في الإدراك لتفضي متظاهرة إلى الحقيقة نفسها.

وإذا رئي الكون موحداً في قانون سيره وانقلابه، فإن هذا سيورث معنى من الوحدة في تفسير الأحداث ترد به الكثرة من الظواهر المتنوعة إلى السبب الموحد، ويتخذ من ذلك مبدأ للفهم تفسر به الأحداث لتعرف حقيقتها. أما لو رئي الكون وأحداثه شتاتا ينتمي كل قسم منه إلى مدبر، فإن ذلك يجعل العقل يتيه في معرفة الأسباب الحقيقية التي تحكمه، ويسقط حينئذ في الخرافات والأساطير يفسر ا أحداث الكون، وقد كانت تلك هي حال فرعون وآله حينما لم يؤمنوا بالله، ولم يدركوا تبعاً لذلك ناموسه في الكون من أن الأقوام على اختلافها في الأزمان إنما يصيبها من الضنك والبؤس بحسب ما تفعل من السوء، وأن ذلك سنة ماضية على اختلاف مظاهرها، ففسروا حينئذ ما أصا ا

من القحط والسوء بما توهموا من الشؤم الذي جلبه موسى تطيرا به وبدعوته إلى الحق، فأوقعهم شكرهم في ضلال عقولهم عند تفسير الأحداث.

وكذلك إذا رئيت منافذ الإدراك من وحي وعقل وحس موحدة بتدبيرها من قِبل الله الواحد، فإ ا حينئذ ستكون متساندة في البحث عن الحقيقة يقوم كل منها بوظيفة مكملة للوظيفة التي يقوم ا الآخر، وذلك في غير ما تعارض يلغى فيه أي منها طريقاً للمعرفة، بل هو التكامل الذي يقوم فيه كل بوظيفة كامل على نحو ما وصف الماتريدي في قوله: "إن محاسن الأشياء ومساويها وما قَبح من الأفعال وما حسن منها، فإنما اية العلم (ا تكون) بعد وقوع الحواس عليها،وورود الأخبار (بالوحي) فيها، إذا أُريد تقرير كل جهة من ذلك في العقول، والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيها"[29]، فوحدانية الله تعالى حينما تعر النفوس تصير ا المنافذ إلى معرفة الحقيقة في ذات المؤمن ا موحدة متكاملة، وتصير بالتالي المعارف الحاصلة ا متآلفة منسجمة، ويؤول الأمر إلى أن يكون "علم الإنسان موحد المصادر، فالحس والعقل فيما هو مشهود، والبصيرة والوحي فيما هو مغيب، تتحد كلها وتتناصر في رحاب الإيمان، لا يستبد الإنسان بعقله عن وحي يعلّمه مغيبات الأشياء، ولا يستغني بالوحي عن معالجة الكون الظاهر بنظره وتأمله، بل العلم بعضه من بعض، يدعو الوحي لإعمال العقل، ويؤيد العقل مقررات الدين الموحاة[30]، ولعل هذا المعنى هو الذي يشير إليه قوله تعالى: ولَا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إِن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَئِك كَانَ عنه مسئُولًا (الإسراء: 36)، فالعلم الذي يأتي به الوحي يصدقه الحس والعقل، فتتم بذلك وحدة المعرفة.

[29] أبو منصور الماتريدي (توفي: 333هـ/945م): كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار الشروق، 1970)، ص10، وراجع أيضاً في التكامل بين وسائل المعرفة ومنافذها متأتياً بتوحيد الله تعالى: القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ/1024م): المغني (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج12، ص57، وعبد ا يد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، (تونس: مطبعة الجنوب، 1980)، ص141.

[30] راجع أمثلة تطبيقية لوحدة المعرفة الإسلامية في: ابن خلدون: المقدمة، ص401، 457، 473، وطاش كيري زادة: مفتاح السعادة، ج2، ص5، 598، وابن حزم (توفي: 456هـ/1064م): رسالة مراتب العلوم، ضمن كتاب رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس (القاهرة: مطبعة الخانجي، د. ت)، ص68، 70، 90. وراجع أيضاً في الموضوع نفسه: محمد الفاضل بن عاشور: الثقافة الإسلامية، وسالم يفوت: تصنيف العلوم عند ابن حزم، مجلة دراسات عربية، العدد الخامس، السنة التاسعة عشر. وعبد ا يد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص37 وما بعدها.

وعلى هذا النحو من وحدة المعرفة بنية العلوم الإسلامية كلّها، فبدت على سعتها وثرائها وتنوعها وحدة متآلفة يظاهر بعضها بعضاً، ويفضي بعضها إلى بعض، ما كان منها ناشئاً بالخصوصية الإسلامية، وما كان مقتبساً من التراث الإنساني، ويستوي في ذلك ما كانت طبيعته سمعية وما كان حسياً أو عقلياً، وما تمّ ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأتي من التوحيد الإيماني الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد، وهو ما جعلها تتجه إلى الله الواحد في كل ما تروم من الحقيقة.[31]

والعقل المشرك لا تتأتى له هذه الوحدة المعرفية؛ وذلك لأنه إما يوزع الأسباب بين الشركاء، فلا ينضبط له قانون في البحث عن الحقائق، فإذا هو ينسب وقائع كونية إلى مصدر من معبوداته، وينسب وقائع أخرى إلى مصادر أخرى، وتضيع الحقيقة بين هذا وذاك، وتلك هي حال من تعددت آلهتهم فسقطوا في الأوهام والأساطير، أو هو يقتصر على قانون المادة ناسباً كل فعل إلى المادة نفسها، وعاجزاً بالتالي عن تفسير أي حدث لا يرى له سبباً ظاهراً في قوانين المادة، وتلك هي حال الملحدين الذين عجزوا بسبب ذلك عن إدراك حقيقة الإنسان في أبعادها الروحية التي لا تضبطها قوانين الحس والعقل، فسقطوا في التشريع له بما يناقض حقيقته في أبعادها المتكاملة، فكان بذلك البوار الذي أسفرت عنه مآلات الأنظمة الشيوعية كما هو ظاهر اليوم.

وحينما تكدرت وحدانية الحكم في التصور الإيماني عند بعض المسلمين فأصبح لهم مصدر من الوحي ومصدر من الوضع في تبين حقيقة النظم التي تحكم الحياة، فإنهم تناقضت معارفهم في هذا الشأن وتناسخ بعضها مع بعض، وانعكس ذلك سلباً على حيا م التي سادها التذبذب والاضطراب، فظلّلوا

[31] راجع أمثلة تطبيقية لوحدة المعرفة الإسلامية في: ابن خلدون: المقدمة، ص 401 ـ 457، 473، وطاش كـيري زادة: مفتاح السعادة، ج2، ص 5، وابن حزم (توفي: 456هـ/1064م): رسالة مراتب العلوم، ضمن كتاب رسائل ابـن حـزم، تحقيق إحسان عباس (القاهرة: مطبعة الخانجي، د.ت)، ص 68، 70، 90. وراجع أيضاً في الموضوع نفسه: محمد الفاضل بن عاشور: الثقافة الإسلامية، وسالم يفوت: تصنيف العلوم عند ابن حزم، مجلة دراسات عربية، العدد الخامس، السـنة التاسـعة عشر. وعبد ا يد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص 37 وما بعدها.

بسبب ذلك يراوحون مكا م في مضمار الفعل الحضاري كما هو مشاهد اليوم للعيان.[32]

ج- تزكية العمل: إنّ العمل السلوكي ثمرة للتصور النظري؛ ولذلك فهو يتأثر به صحة وفساداً، وانحرافاً وسداداً، والإيمان بالله تعالى يؤثر في سلوك الإنسان تأثيراً بالغاً، سواء من حيث السداد الخلقي، أو من حيث السداد النفعي العام.

أما من حيث السداد الخلقي، فإن الإيمان بالله تعالى يورث في النفس استشعاراً للرقابة الدائمة، التي تحصي على الإنسان كل حركة من حركاته، وكل خاطرة من خواطره، إذ الله تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وهذه الرقابة الإلهية التي يستشعرها المؤمن إذا ما اقترنت بالإيمان بما يترتب عليها من قِبل الله تعالى من ثواب وعقاب على كل الأعمال، أصبحت مرشداً لتلك الأعمال، وتوجهها لما فيه الثواب وهي الخيرات منها، وتجنبها ما فيه العقاب وهي الشرور والآثام، المنغصة للحياة الدنيا قبل أن تنغص الحياة الآخرة.

وأما من حيث السداد النفعي العام، فإنّ الإيمان بالله من شانه أن يوجه الأعمال كلّها وجهة موحدة، هي وجهة الطّاعة لله، فيكون كل عمل صغيراً أو كبيراً، مادياً أو روحياً، مسلوكاً في سلك الطاعة لله، إذ هو الواحد في التعبد؛ وحينئذ فإنّ أعمال الإنسان ستكون موحدة لا ينتا ا التشويش والتقسيم بصدور بعضها عن ولاء لجهة ما، وصدور بعضها الآخر عن ولاء لجهة أخرى، على نحو ما نراه عند المشركين حينما يتوجهون بشطر كبير من جهودهم العملية لإرضاء معبودا م من دون الله، فتكون في حق منافعهم الحقيقية هدراً مهدوراً. أما المؤمن فإنه لا يتجه بأعماله كلها إلا إلى معبوده الواحد، يبغي منها نفعاً في دنياه ونفعاً في أخراه، فيتضاعف إحسا ا وإتقا ا، وتنمو فعاليتها وجدواها.

وليس واقع المسلمين اليوم بحجة في نقض ما قلناه؛ وذلك لأنّ أعمالهم لا تصدر عن إيمان بالله على وجهه المطلوب، ولكن أعمال المسلمين في عصور

---

[32] راجع في تزكية الفكر بأثر من الإيمان: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، ج1، ص 75 وما بعدها.

إيما م الحقيقي هي الحجة على أثر الإيمان في تزكية العمل، وذلك حينما اتجهوا بإيما م الحق يصنعون الأعمال في كل مجال من مجالات الحضارة، وغايتهم الله تعالى في كلّ ما يصنعون، فإذا أعمالهم تلك تبلغ من الرشد والفعالية ما تجاوز نفعه خاصة دائر م إلى محيط البشرية كلّها، وشارة التوحيد ماثلة في كل عمل منها، سواء أكان علماً نظرياً، أو أدبا وفناً، أو إنجازاً صناعياً، أو فناً معمارياً.[33]

وليس ما نراه اليوم من نافع الأعمال في الحضارة المعاصرة بحجة على أنّ الشرك أو الإلحاد يكون منهما أيضاً ترشيد وتزكية للأعمال، لأنّ ما نراه من العمل النافع في هذه الحضارة إن هو إلا عمل محدود بما هو مادي، وإلا فإنّ كثيراً مما يصدر عن أهل هذه الحضارة من أعمال في التعامل مع الشعوب ومع البيئة الكونية ليبلغ من الضر مبلغاً عظيماً؛ أليست الحركة الاستعمارية وما رافقها من ظلم وطغيان هي التي قام عليها التمدن الغربي؟ أليس تجميع الترسانة الرهيبة من السلاح النووي، والتلويث المفزع للبيئة الكونية هي من أعمال أهل هذه الحضارة؟ إنّ التزكية الحقيقية للأعمال هي التي تكون ا تلك الأعمال مفضية إلى الخير الشامل للبشرية، وناشرة للطمأنينة والأمن والعدل على الجميع وليست بزكية تلك الأعمال التي توفّر رخاءً مادياً ينعم به بقض الناس، وهو قد صنع بامتصاص دماء الآخرين، وهدر حقوقهم، والدوس على كرامتهم وذلك ما هو مقرر في قوله تعالى مصوراً الخسران الذي تؤول إليه أعمال من لا يؤمن بالله: قُلْ هلْ ننبئُكُم ِبالْأَخسرِين أعمالًا . الذِين ضل سعيهم ِفِي الْحياةِ الدنيا وهم يحسبونَ أَنهم يحسِنونَ صنعا . أُولَئِك الذِين كَفَروا ِبآياتِ ربهم ولِقَائِهِ فَحبِطَت أعمالُهم فَلَا نقِيم لَهم يوم الْقِيامةِ وزنا (الكهف: 103-105)، وعلى عكس ذلك تكون أعمال المؤمنين بالله تعالى زكي' مثمرة في الدنيا والآخرة.

إنّ الإيمان بالله حق الإيمان يصوغ كيان الفرد صياغة متميزة، فيجعله ينمو صعداً في سلّم الخير والإثمار والفعالية: زكاة في النفس وفي الفكر وفي العمل ولعلّ أبلغ ما يبرز هذه الحقيقة ما طرأ على شخصية الفرد الجاهلي لمّا آمن بقوة

[33] راجع في بيان الأثر الإبداعي للتوحيد في الحضارة الإسلامية بكل مظاهر إنجازها في: إسماعيل الفاروقي: جوهر الحضارة الإسلامية.

نفس ورشد فكر وحسن عمل يبشر نظرياً وعملياً بحضارة إنسانية جديدة للعالمين، وقد كان في جاهليته قلق النفس، هائم الفكر، قعوداً عن العمل الصالح. وبعدما كانت همومه وآماله لا تتجاوز به تحقيق مطالبه اليومية لحفظ حياته في حدها الأدنى، أصبح بالإيمان الذي عمر قبله شاهداً على الناس أجمعين، يحمل هم التحضر الخير ليشره في آفاق الأرض، وذلك ما يصوره أبلغ تصوير قوله تعالى أومن كَانَ ميتا فَأحييناه وجعلْنا لَه نورا يمشِي بِهِ فِي الناسِ كَمن مثَلُه فِي الظلُماتِ لَيس بِخارِجٍ مِنها (الأنعام: 122).

أثر الإيمان بالله في تزكية الجماعة

إنّ الإيمان بالله لا يزكّي الإنسان في ذاته الفردية فحسب، بل يزكّي فيه أيضاً البعد الجماعي، فيحصل من تزكية ذلك البعد رشداً جماعياً يشمل الروابط والعلاقات الاجتماعية بين الناس، بحيث تصبح الجماعة المؤمنة والجماعة الإنسانية التي تواليها منتظمة على نحو يدعو إلى ترقية الأواصر بينها نحو قيم الأخوة والتراحم والعدل، وترقية الأداء الجماعي ليحقق التعمير في الأرض والخلافة فيها. ومظاهر الزكاء الجماعي التي يحدثها الإيمان بالله عديدة، ونورد فيما يلي ما نحسبه أهمها، وما هو أصل كلّي لكثير من المظاهر الخيرة التي تندرج تحتها.

أ- وحدة الجماعة: إن التحقق بوحدانية الله تعالى على الوجه الأكمل، من شأنه أن يؤلّف بين الجماعة المؤمنة ومن والاها من الناس، بحيث تكون على أتمّ انسجام في ترابطها، وعلى أتمّ اتحاد في جهودها وغايا ا؛ ذلك لأنّ الإيمان بالله الواحد إذا كان عقيدة مشتركة فإنه يلقي في العقل الجمعي للمتحققين به أخلاقاً عامة في الفكر والسلوك تستمد من معنى وحدانية الله، ولا تلبث أن تصير سيرة للجماعة المؤمنة تجري عليها حيا ا كلها.

ولعلّ من أهم المعاني التي تستمدها الجماعة المؤمنة من وحدانية الله لتكون لها نسيج وحدة شاملة: وحدة الشعور، ووحدة الولاء، ووحدة الغاية، ووحدة الحكومة. ولو نظرنا في أسباب الفرقة في الجماعات الإنسانية لوجدناها ترجع في أكثرها إلى أخلال تقع في هذه العناصر. ولمّا كان الإيمان بالله يضمن الوحدة

فيها، فإنّ الجماعة المؤمنة تتلافى بذلك أكبر أسباب الفرقة، وتتوفر على أكبر أسباب الوحدة كما نبينه تالياً.

أولاً – وحدة الشعور: يقتضي الإيمان بالله الإيمان بأن جماعة الإنسان عامة مخلوقة للإله الواحد، وهي مخلوقة من نفس واحدة، فهي واحدة من حيث خالقها، وواحدة من حيث الأصل الذي خلقت منه، وذلك ما يقرره قوله تعالى: ﴿يا أَيها الناس اتقُوا ربكُم الذِي خلَقَكُم مِن نفْسٍ واحِدةٍ وخلَق مِنها زوجها وبث مِنهما رِجالاً كَثِيراً ونِساءً﴾ (النساء: 1). ولمّا يقع في التصور أنّ اصل الناس واحد وخالقهم واحد، فإن النفوس المؤمنة بذلك تستوي على ووحدة في الشعور بالمساواة في الإنسانية والأخوة فيها، ويلابسها تبعاً لذلك التسليم التلقائي بمبدأ التكافؤ بين الناس، كما يلابسها الشعور بالتقارب بينهم وتنتفي منها دواعي التمايز والتعالي التي يورثها الإيمان بالاختلاف التفاضلي في أصل الخالق أو في اصل الخلقة، فإذا كلّ يعتز بخالقه أو بأصله الأول، ويكون حينئذ التدابر والتطاحن، وذلك ما يبدو على سبيل المثال في الطبقية التي بني عليها المجتمع الهندي، والتي يرتب فيها الناس أصنافاً متفاضلة بسبب تفاضلهم في الخلق، فما خلقه في اعتقادهم الإله براهما من رأسه يكون هو الأشرف، وما خلقه مما دون ذلك يكون أحطّ حتى الانتهاء إلى ما خلق من الرجلين، وهم طبقة العبيد.[34]

إنّ استشعار وحدة المأتى: خالقاً وعنصر خلق، من شأنه أن يصنع من وشائج الإخاء ما يؤالف بين الناس، وما يفسح من نفوس بعضهم لبعض بالقبول المتبادل وفاءً فطرياً للسبب المشترك الذي منه كان وجودهم، أوليس الأخوة لا يتواشجون بالمحبة والتآلف، ولا ينفسح بعضهم لبعض بالقبول إلا وفاء منهم لوحة مأتاهم وهم الآباء؟ فكذلك بالجماعة المؤمنة بالنسبة لوحدة نشأتهم من نفس واحدة وبخالق واحد، فالإيمان به من أشد الدواعي إلى التوحد في المشاعر وفي الأعمال، وذلك ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يا أَيها الناس إِنا خلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوباً وقَبائِلَ لِتعارفُوا﴾ (الحجرات: 13)،

---

[34] راجع: علي زيعور: الفلسفات الهندية (بيروت: دار الأندلس، 1983)، ص 149.

ففي الآية تقرير لكون وحدة الأصل ووحدانية الخالق مدعاة لأن يكون الناس في معرض كثر م وتفرعهم متآلفين موحدين متعاونين.

ثانياً – وحدة الولاء: إنّ الإيمان بالله يقتضي أن تكون الجماعة المؤمنة مودة في ولائها لجهة واحدة، هي الله تعالى، توجد إراد ا جميعاً لمطالبه وأحكامه، وتخضع قياد ا جميعاً له وحده، فلا توزعها جهات متعددة تنفرد كلّ منها بشق من الناس يوالو ا دون الجهات الأخرى، ويكون حينئذٍ التدابر والصراع بينها. ألا ترى أولئك الذين اتخذوا من دونه وسائط إليه أو شكوا أن ينـزلوها منـزلة الألوهية كيف أ م يوالي كلّ منهم ما اتخذه وسيطاً، صارفاً وجهه عن الموالاة المباشرة لله وحده، فإذا هم يتشاكسون ويتصارعون فتذهب ريحهم، ومن هم من أهل الديانات والمذاهب، ومنهم من هم من المنتسبين إلى الإسلام، ولكنهم غفلوا عن بعض أبعاد التوحيد ومقتضياته، وذلك مثل بعض الفِرق التي والت رؤساءها وزعماءها، ورفعتهم إلى ما يشبه مقام الألوهية بطاعتهم فيما هو مخالف لأمر الله ونواهيه، فكان بينها بسبب من ذلك التفرق في الولاء الخصام والفرقة ما هو معروف في التاريخ.

ولكن الناس على عهد التوحيد الحقيقي في صدر الإسلام، لمّا انخلعت طوائفهم الكثيرة من ولاء آلهتهم وأصنامهم وعصبيا م، وتوجهوا بالولاء لله الواحد، تبدل تجافيهم الشديد وتصارعهم المرير إلى وحدة وألفة، فإذا العداوة أخوة، وإذا التشتت وحدة، وإذا التحارب تعاون على البر والتقوى، وإذا جماعة المسلمين تضم في صف واحد شتاتاً عجيباً من أهل المذاهب والأديان والعصبيات، إ ا وحدة الولاء التي وحد م، فانسلكوا في قبلة واحدة، هي قبلة الله الواحد، وذلك ما وصفه قوله تعالى: وأَلف بين قُلُوبِهم لَو أَنفَقْت ما فِي الْأَرضِ جمِيعاً ما أَلفْت بين قُلُوبِهم ولَكِن الله أَلف بينهم إِنه عزِيز حكِيم (الأنفال:63)، فقد "بعث النبي ﷺ إلى قوم أنفقتهم شديدة، وحميتهم عظيمة، حتى لو لُطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه أبناء قبيلته حتى يدركوا ثأره، ثمّ إ م انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل أخاه وأباه وابنه، واتفقوا على الطاعة وصاروا أنصاراً وعادوا أعواناً... فإزالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها

بالمحبة القوية والخالصة التامة هي مما لا يقدر عليها إلا الله تعالى"،[35] فهو الذي سلك القلوب المؤمنة به في سلك واحد، فاتجهت إليه موحدة الصفوف، ولو توزعت وجها ا لانفرط عقد وحد ا، وآلت إلى الشتات.

إنّ هذه الوحدة في الولاء حطمت كل المقاييس في التفاضل بين الناس مما كان من قبل يرفع ويخفض، ويبعد ويقرب، ويميز بين الناس ويفرق بينهم، م عرق أو نسب، ومن جنس أو لون، ومن طبقة أو حرفة؛ حطّمت هذه الوحدة كل تلك المقاييس التي طالما فرقت بين الناس، وجعلتهم أصنافاً متدابرين، وأبقت على مقياس واحد يكون على أساسه التفاضل هو مقياس التقوى، أي مقدار الولاء لله ودرجته، فعلى أساسه وحده يكون الرفع والخفض، ويكون التقديم والتأخير، وهو ما يفيده قوله تعالى: ﴿إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم﴾ (الحجرات: 13). وليس هذا المقياس القائم على الولاء لله إلا حافزاً على وحدة الجماعة، إذ يحرص كل فرد منها على أن يكون مكرماً فيها بما يحسن من التقوى، وكلما كان الفرد أكثر إحساناً في الولاء لله كان أكثر تدعيماً لوحدة الجماعة.

ثالثاً – وحدة الغاية: إنّ الإيمان بالله من شأنه أن يوحد الغاية بين المؤمنين، فكل مؤمن مهما كان مجال عمله في حياته إنما هو متوجه في تفكيره وعمله نحو غاية واحدة هي عبادة اله تعالى، وابتغاء مرضاته بتحقيق الخلافة في الأرض، وعل تلك الغاية الموحدة تلتقي كلّ المساعي من قِبل الأفراد، فإذا بالجهود التي يبذلو ا في التفكير وفي العمل جهود متجانسة سلكتها الغاية الموحدة في سياق متوافق. ولو نظرنا في أسباب الفرقة بين الجماعات لألفينا من أهمّها اختلاف الغايات التي يتوجه إليها الناس في أفكارهم وأعمالهم، فرب فردٍ أو مجموعةٍ في نطاق ا تمع كانت غايةُ حيا م تحقيق الرفاه المادي بإشباع الشهوات المختلفة، فإذا جهودهم في الفكر والسلوك تسخر لتحقيق هذه الغاية بما تقتضيه من جشع وأنانية يدفعا ا إلى جمع أكثر ما يمكن من أسباب الرفاه إذ هو الغاية العليا، وهو ما يؤدي إلى سلوك مسالك الهضيمة للآخرين، وذلك

---

[35] الرازي: التفسير الكبير، ج15، ص 195.

بالتسلّط عليهم والتحايل على ما في أيديهم، وهو ما يكون سبباً في الصراع والتدافع. ورب جماعة أخرى كانت غايتهم العليا حيازة السلطة والجاه بحيازة مواقع النفوذ، فإذا هم يسخرون كلّ أعمالهم في تحصيل تلك الغاية بما يقتضيه من ضروب المغالطة التحايل حيناً، والتسلّط والقهر حيناً آخر، وهو ما يفضي أيضاً إلى الصراع والتدابر؛ وقس على هذا كثيراً من الغايات القصيرة التي تختلف بين الجماعات في ا تمع الواحد أحياناً فتؤدي إلى الاصطراع والفرقة.

أما حينما تكون الغاية العليا هي ابتغاء مرضاة الله بتحقيق خلافته في الأرض، فإنّ كل الغايات القريبة التي تفرق حينما تكون غايات ائية تصبح وسائل لتحقيق الغاية العليا، فإذا تحقيق الشهوات يكون في إطار منضبط بما يرضي الله في قواعد معينة تحكم تصرفات الناس، وتعصمهم من أن يتهافتوا عليها بما يؤدي إلى التدافع بينهم، وإذا مراكز السلطة والنفوذ تندرج هي الأخرى في سياق تحقيق العبودية لله، فلا تكون مركز جذب و افت، إذ أوزارها ذا الاعتبار تصبح أرجح من مغانمها، فلا يكون من أجلها صراع.

وربما قيل فيما قررنا من اقتضاء الإيمان بالله تعالى لوحدة الغاية، واقتضائها بالتالي لوحدة الجماعة: إنّ تاريخ المسلمين وهم المؤمنون بالله تعالى حافل بالفرقة بين فِرقهم وطوائفهم ومذاهبهم، ثم إنّ كثيراً من الأمم تبدو على قدر كبير من الوحدة الغائية رغم افتقارها إلى الإيمان بالله الذي هو سبب الوحدة الغائية كما قررنا، فكيف نشأت تلك الفرقة مع تحقق الإيمان بالله، وكيف تحققت هذه الوحدة مع فقدان ذلك الإيمان؟

والحق أنّ الافتراق في ا تمع الإسلامي كان له وجود في مختلف مراحل التاريخ، إلا أن بعض مظاهر ذلك الافتراق لا تعد في حقيقتها عند التأمل فيه افتراقاً، وإنما هو اختلاف في الرأي تتجه به الأطراف كلها نحو تحقيق الغاية الموحدة، وذلك مثل الاختلاف في المذاهب الفقهية، والمذاهب العقدية، فإنّ المفترقين فيها ما منهم إلا مبتغ وجه الله من خلال مذهبه، وقد كان في جهودهم العلمية التي أ ت إليها مذاهبهم أكبر مظهر للوحدة؛ إذ ما من عنصر من عناصر علومهم إلا وهو محقق لغاية مرحلية تفضي إلى الغاية العليا، ولذلك

فإن العلوم الإسلامية على كثر ا وتنوعها لا ترى إلا وحدة في المنهج والغاية مهما اختلفت الفرق التي تصدر عنها، وهو ما لا نظير له في أي ثقافة أخرى، ودع عنك في نطاق هذه الوحدة العامة تلك المشاحنات الصغيرة التي تتخللها أحياناً، فإ ا طبيعة البشر مهما صفت بينهم الأخوة، وهي لم يكن لها ضرر يذكر في سياق الوحدة الثقافية العامة التي انصهرت فيها الطوائف الإسلامية على اختلافها.

وأما بعض مظاهر الافتراق الحقيقي الذي يقع بين المسلمين في بعض الأزمان، من مثل ما وقع من الحروب والفتن، ومن التنابذ الغليظ بين بعض الفرق أحياناً، فإنه لو حلّلت أسبابه ودوافعه عند مقترفيه لألفيت راجعة إلى انحراف في الإيمان بالله طال بعض أركانه وأبعاده وخاصة ركنه الركين المتعلّق بالإيمان بالوحدانية، فكانت الفُرقة إذن راجعة إلى ذلك الانحراف.

ومن أمثلة ذلك ما كان من عداء بين متطرفة الشيعة وغلاة الصوفية من جهة والجمهور العام من المسلمين من جهة أخرى، وما كان من صراع دموي يدور بين طوائف سياسية من أجل الحكم، فإنّ سببه في الأول انحراف عقدي في الإيمان بالله صفاته، حيث كثيراً ما يقع أولئك المتطرفة وألغى في تصورات تناقض وحدانية الله تعالى من مثل تصورات الحلول والاتحاد وما يشبه تأليه الزعماء والمشايخ والرؤساء؛ وسببه في الثاني غفلة عن الله من قُطّاظ البدو وجهالهم في أطراف البلاد الإسلامية، أو سيطرة من الأهواء وشهوة السلطان وإرادة الثأر العصبي، وكلها تتخذ شركاء لله في الائتمار والانتهاء فتفضي إلى تناسيه غاية عليا، فتتعارض الغايات الصغرى من دونه، فإذا هو الصراع بين الطوائف المنتمية إلى الإسلام، ولكنه انتماء غير قائم على الإيمان الحق بالله تعالى.

وأما ما يرى من وحدة في بعض الأمم غير المؤمنة، فإنه في حقيقته تود ظاهري موقوت مشدود بمصالح مادية مشتركة، وإلا فإنه ينطوي على تناقضات داخلية صارخة لا تلبث أن تفجر بين الحين والآخر، فإذا هو صراع

شديد مدمر كما بدا في الحربين العالميتين خلال النصف الأول من هذا القرن، وكما يبدو بين الحين والآخر تفككات قومية وحروب أهلية كثيرة.

إنّ الإيمان بالله يصنع بين معتنقيه رابطة وحدة قوية تكون هي الأصل في العلاقة بينهم، وربما تعرض لهم عوارض من الفرقة سرعان ما يؤوبون منها إلى جوهر وحد م بما يتذكرون من وحدة الغاية. ولكن ا تمع غير المؤمن قد يتوحد بعوارض من المصالح المادية سريعاً ما تنصرم، فإذا هو الصراع والتدابر حالاً أصلية لذلك ا تمع؛ إذ لا يجد له مذكّراً من وحدة في غاية دائمة. وقد قال تعالى في هذا المعنى: واعتَصِموا بِحبلِ اللهِ جمِيعاً ولا تفَرقُوا واذْكُروا نِعمت اللهِ علَيكُم إِذْ كُنتم أعداءً فَألف بين قُلُوبِكُم فَأصبحتم بِنِعمتِهِ إِخواناً (آل عمران: 103)، فليست هذه الوحدة بين المؤمنين إلا لتوحدهم في الوجهة إلى الله، وليست الفرقة التي كانت تسودهم قبل إيما م إلا لتشتت الغايات التي كانت لهم من دونه، وكذلك الأمر بالنسبة للناس في كل زمن، فكلما آمنوا بالله وأحسنوا في إيما م توحدوا بوحدة غايتهم إليه، وكلما ابتعدوا عن ذلك تفرقت م الغايات فأصبحوا أشتاتاً. ولا يخفى أنّ أية أمة حينما تتوحد غايتها، فإن ذلك يثمر رشداً في عملها، إذ تكون الجهود متجهة وجهة واحدة، وذلك ما يقوى به الدفع في اتجاه الإنجاز للأعمال الصالحة، فيكون من ذلك البناء الحضاري. أما حينما تتشتت الغايات، فإن الأعمال تتشتت هي أيضاً، وربما أصبحت متعارضة فيحبط بعضها بعضاً، فإذا هو التوقف عن الإنجاز أو التقهقر إلى الوراء، وفي ضة المسلمين لمّا توحدت غايا م بالإيمان شاهد على الأول، وفي حال العرب في جاهليتهم شاهد على الثاني.

ب – تحرر الجماعة: قد تنشأ في الجماعة قيود تتجاوز في مفعولها تقييد الإرادة الفردية في الفكر والحركة والفعل لتصيب الإرادة الجماعية في نـزوعها إلى تحقيق مقتضيات الاجتماع في التعاون والسعي للإنجاز المشترك الذي به تزكو حياة ا تمع. وقد تكون تلك القيود داخلية المنشأ يصنعها التاريخ من موروثات الأسلاف، أو يصنعها التسلّط والاستبداد، وقد تكون خارجية تفرض على الجماعة من خارجها مثل الاستعمار بأشكاله المختلفة.

والإيمان بالله حق الإيمان كما يحرر الفرد في الفكر والإرادة، فإنه يحرر الجماعة من كل القيود الداخلية والخارجية التي تعطّل الإرادة الجمعية والطاقات المشتركة فتعوقها عن الاندفاع في تحقيق الأهداف الجماعية التي من أجلها نشأت؛ وذلك لأنّ الإيمان بالله يقتضي الولاء الجماعي له، والاحتكام في كلّ شؤون الجماعة إليه، فلا يكن إذن مجال لار ان الإرادة الجماعية إلا لإرادته، تحرراً من كل القيود المعطلة المتأتية من عوامل الداخل والخارج.

فالإيمان بالله يحرر الجماعة من ربقة الموروث من الآباء والأجداد، ذلك الموروث الذي يترسب بالتاريخ شيئاً فشيئاً، ثمّ يتخذ في النفوس معنى القداسة الذي يمليه الولاء للأسلاف، فيصبح إذن قيداً جماعياً يمنع من الانطلاق في تطوير الحياة بما تقتضي المعطيات الجديدة التي تفرزها مستأنفات الأوضاع.

والإيمان بالله يجعل الجماعة متلقّية أصول حيا ا من الله تعالى وحده، وهي أصول ينفسح فيها ا ال لانتهاج الأساليب الناجعة في ممارسة الحياة الجماعية بما يفضي إلى ترقّيه أن فلا تكون إذن مر نة لتقاليد تستمد شرعيتها من الإرث لا من الحق والفعالية. وقد صور القرآن الكريم مراراً كيف أنّ انصراف الأمم عن الله الحق يوقعها في قيود الار ان لموروث الآباء فيضلّها عن سبل الحق في العلم والعمل إضلالاً جماعياً، ومن ذلك قوله تعالى: وكَذَلِك ما أَرسلْنا مِن قَبلِك فِي قَريةٍ مِن نذِيرٍ إِلا قَالَ مترفُوها إِنا وجدنا آباءَنا علَى أُمةٍ وإِنا علَى آثَارِهِم مقْتدونَ (الزخرف:23).

ويحرر الإيمان بالله من الاستبداد السياسي الذي يتسلّط فيه فرد أو فئة على مجموع الأمة في تدبير شؤو ا العامة، فإذا هي مسلوبة الإرادة في ذلك التدبير، لا تقرر في أمر حيا ا العامة شيئاً، وإنما هي مقودة بإرادة ذلك الفرد أو تلك الفئة التي كثيراً ما تكون إرادة أهواء ومنافع خاصة تضيع معها المصالح العامة..

فالإيمان بالله يقتضي أن يكون أمر الجماعة المؤمنة عائداً إلى الله وحده في التشريع، وراجعاً إليها جميعاً في التنفيذ، وهي المسؤولة مسؤولية جماعية على ذلك، وهو ما يقتضيه قوله تعالى: والَذِين استجابوا لِربهِم وأَقَاموا الصلاةَ وأَمرهم شورى بينهم ومِما رزقْناهم ينفِقُونَ (الشورى:38)، فالآية واردة في

بيان صفات المؤمنين، وما يقتضيه إيما م ذلك منهم؛ ومن بين مقتضيات إيما م بالله أن يكون أمرهم في شؤون حيا م شورى بينهم، وهذا يعني أنّ الإيمان الحق يحرر أهله من الاستبداد السياسي سواءاً كان داخلياً أم خارجياً. وفي هذا السياق نفسه فإنّ الإيمان القائم على وحدانية الحكم، كما شرحناها سابقاً، يجعل القانون السائد في الجماعة المؤمنة هو قانون الشريعة الإسلامية، وحينئذ فإنّ الجميع حكاماً ومحكومين سيكونون خاضعين لهذا القانون، ولا يكون مجال إذن لأن يسن أي حاكم قانوناً من عنده يستعمله وسيلة للاستبداد على الجماعة، وهو من أكبر المنافذ للتسلّط قديماً وحديثاً. وشاهد ذلك في حياتنا الراهنة أنّ المسلمين لمّا تخلّوا عن حاكمية الشريعة في الكثير من شؤون الحياة العامة، فإنّ المتسلطين شرعوا بالوضع من القوانين ما كان لهم أداة استبداد سياسي واجتماعي وثقافي لم تشهد له الأمة الإسلامية مثيلاً من قبل، ولو كانت الشريعة هي الحاكمة بمقتضى وحدانية الحكم ما كان استبداد على هذا النحو،[36] وهكذا يكون التحقّق بوحدانية الحكم عاصماً من الاستبداد السياسي والاجتماعي.

ويحرر الإيمان بالله أيضاً من الاستبداد الاقتصادي الذي تحظى فيه الفئة القليلة من الناس بالثمرة الاقتصادية التي يشترك في إنتاجها ا موع العام منهم؛ ذلك لأن الإيمان بوحدانية الله تعالى يقتضي أن يكون المالك الحقيقي لكل شيء هو الله تعالى وحده، وأيما إنسان امتلك مالاً من أي نوع كان فإنما هو في الحقيقة مؤتمن عليه ومستخلف فيه، فلا يحق له أن يتصرف فيه إلا على الوجه الذي يأمر الله به من كسب حلال وإنفاق رشيد وسد لحاجات المحتاجين في ا تمع، فيؤدي المال إذن وظيفة اجتماعية تحقق العدالة والكفاية، وينتفي فيها كلّ استبداد من فئة أو قلّة على كثرة، مهما يكن المستخلف فيه أفراداً أو فئات.

ولعلّ الاستبداد بالربا من أبشع الاستبداد الاقتصادي، كما هو جلي في عصرنا الحاضر، حيث يتخذ الربا وسيلة لرهن إرادة الشعوب الفقيرة من قِبل

---

[36] راجع: توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة (القاهرة: دار الوفاء، 1992)، ص 413.

الأمم الغنية، فإذا هي مكبلة اقتصادياً تلهث لتسدد الفوائض الربوية التي تستغرق ثروا ا القومية، فلا يبقى بعد ذلك مال يستخدم لأغراض التنمية والنهضة. ويسبب ذلك الار ان الاقتصادي ار اناً سياسياً وثقافياً. وما يجري في هذا الشأن بين الأقوياء والضعفاء على صعيد الأمم، يقع نظير له على صعيد الأفراد وا اعات في نطاق الشعب الواحد؛ ولذلك قال تعالى في الربا قولاً غليظاً مثل: يا أيها الذِين آمنوا اتقُوا الله وذَروا ما بقِي مِن الربا ِإنْ كُنتم مؤمِنين . فَإِنْ لَم تفْعلُوا فَأْذَنوا ِبحربٍ مِن اللهِ (البقرة:277-278)، فالإيمان بالله إذن يحرر الجماعة المؤمنة من هذا اللّون القاسي من ألوان الاستبداد الاقتصادي.

والجماعة المؤمنة بالله يحررها إيما ا أيضاً من كل ألوان الار ان الثقافي للأمم والجماعات الأخرى متمثلاً في التبعية الثقافية من حيث العادات والتقاليد وأنماط العيش، فهذا الار ان يجعل الأمة المر نة تترسم خطى من ار نت له، وينتج عن ذلك خمول في الفعالية والمبادرة والابتكار لضياع الشخصية الثقافية المفرزة لقوة الذات، كما ينتج عنه تبعية اقتصادية وسياسية أحياناً، فهو نوع من تقييد الإرادة الجماعية وإن يكن تقييداً غير ظاهر، ولكنه يقلّص إلى حد بعيد الفعالية الاجتماعية، وذلك أمر تعيشه الأمة الإسلامية اليوم في كثير من أحوالها؛ وما ذلك إلا لأنّ ولاءها لله تعالى شابه ضعف كبير، ولو كان هذا الولاء خالصاً لكانت كل الأنماط في الحياة، وكل العادات والتقاليد محكومة بأوامر الله ونواهيه مشتقة منها عند الإنشاء، وخاضعة لها عند الاقتباس. وقد جاء القرآن الكريم يؤكّد النهي عن موالاة غير المسلمين كما في قوله تعالى: يا أيها الذِين آمنوا لا تتخِذُوا الْكَافِرِين أَولِياءَ مِن دون الْمؤمِنِين أَترِيدونَ أَنْ تجعلُوا ِللهِ علَيكُم سلْطَاناً مبِيناً (النساء:144)، فاتخاذ المؤمنين الكافرين أولياء مدخل من مداخل تسلّطهم عليهم تسلطاً ثقافياً في أقلّ تقدير، وتمحيض الولاء لله تعالى هو المحرر من ذلك التسلط، إذ يكون السلطان له وحده في شؤون الحياة كلها، وذلك مندرج في تحرير المؤمنين من الار ان المعيق للفعالية الجماعية؛ إذ الموالاة تقتضي فيما تقتضي ضرباً من الخضوع، وهو إذا ما كان

لمن يخالف في الوجهة يصبح مقيداً لإرادة الجماعة في المضي إلى وجهتها الخاصة.

وقد كان للإيمان بالله أثره الفعال على صعيد الواقع في دفع الأمة الإسلامية إلى الحركة التحررية لما حلّ ا الاستعمار من قِبل الشعوب الأوربية. فعلى الرغم من أنّ الإيمان الذي كانت متحققة به ليس هو الإيمان الكامل لما شابه من الضعف والانحراف، إلا أنّ ما بقي منه في نفوس كان هو المحرك الأساسي لنهضة المسلمين في مقاومة الاستعمار بالجهاد في سبيل الله، ولو لم يكن ذلك الإيمان يعمر القلوب ولو في حده الأدنى لبقيت الشعوب الإسلامية مر نة للمستعمرين، بل لذابت هويتها إلى الأبد على غرار شعوب أخرى لم يكن لها هوية إيمانية مثل الشعوب التي كانت تسكن القارة الأمريكية. وإذا كان الار ان الثقافي والاقتصادي ما زال مكبلاً لإرادة الأمة الإسلامية إلى اليوم، فما ذلك إلا لأنّ تحطيم هذا الار ان يستلزم درجة من الإيمان بالله هي غير حاصلة لديها اليوم، وهي أعلى من تلك الدرجة التي كانت ا مقاومة الاستعمار السياسي متمثلة في الجهاد الأكبر، في حين كانت مقاومة الاستعمار بالجهاد الأصغر.

ج – التكافل الاجتماعي: ومعناه التناصر بين أفراد ا تمع ليسد بعضهم حاجات بعض، ويسند الضعفاء من الأقوياء، وكذلك التناصر بينهم في القيادة بأعباء العمل الصالح، فيقوي القادرون منهم على ذلك الضعفاء فيه، حتى ينتهي الأمر ذا وذاك إلى أن تكن الجماعة المؤمنة بريئة من سواقط الأفراد والفئات الذين يعيشون على هامش الحياة: حرماناً من كريم المعيشة، أو عطالة عن العمل الصالح، وينخرط الجميع في حقوق الكرامة والكفاية، وفي واجبات العمل والتعمير.

والإيمان بالله تعالى دافع لتحقيق هذا المعنى من التكافل الاجتماعي؛ ذلك لأنّ استشعار وحدانية الله في خلق الإنسان وتدبيره وتولّي مصيره، يثمر في النفس شعوراً بالأخوة إزاء الناس جميعاً، وإزاء المؤمنين خاصة، فيكون المؤمن رائياً نفسه في الآخرين بما هم أخوة له في الإنسانية بصفة عامة، أو أخوة له في

الله بصفة خاصة، فإذا ما يصيبهم كأنه يصيبه، فيهب لنصر م مما قد يقعون فيه من مهانة وعجز وحرمان، وهي يشعر في نصر م كأنما ينصر نفسه لما استقر فيه من معاني الأخوة في الإنسانية وفي الله، وذلك هو معنى قوله تعالى: من قَتلَ نفْساً ِبغير نفْسٍ أو فَسادٍ ِفي الْأَرضِ فَكَأَنما قَتلَ الناس جمِيعاً (المائدة:32)، فهذا الامتداد الشعوري بإرادة الخير واستقباح اشر للناس جميعاً ن خلال الإرادة والاستقباح في حق إنسان واحد إنما هو متأت من الإيمان بالله المقتضي لتكريم الإنسان.[37] فهو الإيمان بالله الذي يجعل المؤمن يرى نفسه في الآخرين، ويرى الآخرين في نفسه، فيدفع ذك لا محالة إلى التكافل والتناصر.

ولو تدبرنا القرآن الكريم لوجدنا أنّ تلك السور المكية الأولى نـزولاً، التي جاءت تبشر أساساً بوحدانية الله تعالى، وتدعو إلى الإيمان به الإيمان الحق، جاءت تقرن هذه الدعوة إلى الإيمان بالله بالدعوة إلى التكافل الاجتماعي: نصرة للضعفاء والمحرومين من اليتامى والمساكين والعبيد والعجزة، وحفظاً لكرامتهم، وعوناً لهم على القيام بالعمل المثمر.[39] وقد ورد ذلك الاقتران مورد البيان لما يقتضيه الإيمان بالله من ذلك التكافل، وما يثمره من الدفع للقيام به، فكأنما هو بعد مباشر من أبعاده، أو كأنما هو وجه عملي له. ولهذه الثمرة من ثمار الإيمان مظاهر متعددة كما جاء في السياق القرآني.

فالإيمان بالله يقتضي التكافل النفسي المتمثّل في النصرة المعنوية لمن هم في انكسار نفسي بسبب أو بآخر من الأسباب، وقد جاء في القرآن الكريم تأكيد مكرر لهذا المعنى فيما أولى من عناية باليتيم رمزاً لمنكسري النفوس، إذ قد ستجمع جميع معاني الانكسار النفسي، وذلك حينما جعل إكرام اليتيم ثمرة من ثمار الإيمان ببيان أنّ الشرك من آثاره الاستهانة باليتامى، والتنكّب عن نصر م والبر م، وهو المفهوم من قوله تعالى في محاجة المشركين وتقريعهم: كَلّا بلْ لا تكْرِمونَ الْيتيم (الفجر:17)، ومن قوله في وصف المشركين المكذبين

[37] راجع في هذه المعاني: الرازي: التفسير الكبير، ج 11، ص 216، وابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 6، ص 275.

[39] ذلك مثل ما ورد في سور: الفجر، والبلد، والماعون من حثّ على فك الرقبة، وإطعام المساكين، وإكرام اليتامى، وذلـك في سياق الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى.

بالدين: أرأيت الذِي يكذب ِبالدين . فَذَلِك الذِي يدع الْيتيم (الماعون:1-2)، فهذه الآيات تفيد أنّ من يؤمن بالله حق الإيمان يكون مكرماً لليتيم، باراً به وناصراً له، وذلك مفهوم بطريق المخالفة، وهو عنوان للتناصر المعنوي النفسي بين المؤمنين بالله، ويندرج فيه أنواع التناصر المعنوي كافّة، مثل تفريج الكرب عن المكروبين، وإغاثة الملهوف، ونصرة المظلوم، وتحرير المستعبدين.

كما يقتضي الإيمان بالله التكافل الاقتصادي، وذلك بنصرة المحتاجين لمرافق الحياة، وتوفير حاجا م منها، وقد جاء القرآن الكريم يؤكّد هذه النصرة، مبيناً أ ا من ثمار الإيمان، وأنّ الإخلال ا من ثمار الشرك، وذلك كما في قوله تعالى: كلَا بلْ لا تكْرِمونَ الْيتيم . ولا تحاضونَ علَى طَعامِ الْمِسكِينِ (الفجر:17-18)، وفي قوله تعالى: فَلا اقْتحم الْعقَبةَ. وما أدراك ما الْعقَبةُ . فَك رقَبةٍ . أَو ِإطْعام ِفي يومٍ ذِي مسغبةٍ . يتيماً ذَا مقْربةٍ . أَو مِسكِيناً ذَا متربةٍ (البلد: 11-16)، ففي هذه الآيات تقرير بطريق المخالفة لكون الإيمان بالله تعالى من شأنه أن يدفع المؤمن إلى كفالة إخوانه من المحرومين كفالة اقتصادية فضلاً عن الكفالة المعنوية بالتفريج النفسي، وذلك ببيان أنّ من صفات المشركين الاستهتار بالضعفاء والمحرومين، وقد أجمل هذا المعنى قوله ﷺ: "ليس المؤمن الذين يشبع وجاره جائع"،[40] فمعناه أنّ الإيمان الحق بالله يثمر التكافل الاقتصادي بين المؤمنين تكافلاً يمتد إلى جميع ضرورات الحياة.

ويقتضي الإيمان بالله أيضاً التكافل الإنتاجي بين المؤمنين، وذلك بأن يمد المؤمن أخاه المؤمن بكلّ ما هو في حاجة إليه ليباشر به عملاً إنتاجياً، فيكون له بذلك عوناً على العمل الصالح. وقد جاء في القرآن المكّي ما يقرن الإيمان بالله ذا المعنى التكافلي، وذلك في مثل قوله تعالى تشهيراً بالذي يكذّب بالدين: فَويلٌ ِللْمصلين . الذِين هم عن صلاتِهِم ساهونَ . الذِين هم يراؤونَ . ويمنعونَ الْماعونَ (الماعون: 4-7)، فلو كان هؤلاء مؤمنين بالله حق الإيمان لكانوا يتداولون الماعون الذي يستعان به على الأعمال المنـزلية، وذلك رمز للآلات التي يستعان ا على ما هو أوسع من ذلك في مجال الإنتاج والتعمير.

---

[40] رواه البخاري في الأدب المفرد: باب لا يشبع دون جاره، رقم 112.

إنّ طرح هذه القضايا التكافلية المتنوعة بين الجماعة المؤمنة في القرآن المكي –وهو الذي جاء يركّز أساساً على الدعوة إلى توحيد الله تعالى- لذو دلالة بالغة الأهمية على الارتباط بين حقيقة الإيمان بالله حق الإيمان يفضي بالجماعة المؤمنة إلى التكافل فيما بينها تكافلاً معنوياً نفسياً، وتكافلاً اقتصادياً، وتكافلاً إنتاجياً تعميرياً، وذلك ما تحقق على وجهه الأكمل في الجماعة الأولى التي آمنت بالله تعالى كما يبدو في التكافل بين الأنصار والمهاجرين في ا تمع الإسلامي الأول.

ومما يؤسف منه شديد الأسف ما آل إليه اليوم أمر المسلمين في أغلبهم من ضعف في التكافل الاجتماعي بينهم مما يقتضيه أصل الإيمان على النحو الذي بيناه، وهو ضعف ليس بناشئ من تقصير عملي فحسب، وإنما هو ممتد في سببه إلى انحراف في تصور حقيقة التكافل نفسها من حيث هي بعد أساسي من أبعاد التوحيد كما بيناه آنفاً، إذ أصبح يفهم عند الكثير من الناس على أنه من نوافل الدين، وأنه من باب التفضل للقادرين على الكفالة لا من باب الفرض المرتبط بأصل الاعتقاد، وما ذلك إلا بسبب خلل في التصور الإيمان بالله تعالى، وحينما ينصلح ذلك التصور الإيماني ينصلح به التكافل الاجتماعي بين المسلمين ومن والاهم من الناس.

يتبين مما تقدم كيف أنّ الإيمان بالله عامل فاعل يزكّي الجماعة المؤمنة كما يزكّي الفرد المؤمن، ويرقّيها في سبل النماء والخير والتعمير: توحيداً لها في الشعور والولاء والغاية، وتحريراً لها من معيقات الفعالية الاجتماعية، وتيسيراً للتكافل بينها في تحقيق الكرامة والاندفاع للعمل المثمر، وذلك ما وصفه أحد المفكرين في تركيز بليغ حين قال: "المؤمن يستشعر بعض اتحاد مع سائر البشر؛ لأ م رفقاؤه في الخلق والقدر والمصير، خلقهم الله من طينة واحدة، وأتاح لهم مجال الحياة على نفس شرط الابتلاء، ثم يقومون يوم الحشر على موقف سواء، ويحس المؤمن بإخاء أوثق نحو المؤمنين لأ م –بعد رفاقه البشر- أجمعوا على إرادة الإيمان، فقصدهم كلهم لقاء الله، وهمهم عبادته و جهم شريعته. ويجد المؤمن مناط تكليفه وقاعدة مسؤوليته في علاقاته بالمؤمنين، ويلفي في التعاون

معهم سبباً للترقّي بقدر عبادته إذ يعالجون معاً ما لا يتم إلا بالمشاركة، ويدركون ما لا يتيسر إلا بالاتحاد. وكيفما تقلّب المؤمن في سيرته وعمله وافق سنة المؤمنين كافة لأ م يهتدون بشريعة واحدة تأمرهم بذات وجوه البر، وتنهاهم عن المنكرات، ويحتكمون إلهيا فتفصل بينهم بالعدل المرضي".[41]

إنّ ما شرحناه من أثر للإيمان بالله تعالى في حياة الإنسان، إنما هو متعلق بالإيمان الحي الواعي الذي تنفعل به النفس بما هو متمكّن منها تمكّن اليقين، وأما ذلك الإيمان الذي هو حال مبهمة من الانفعال بموجود غير مادي، لا تتميز فيه خطوط بينة، ولا تظهر فيه وحدانية جلية في أبعادها المتعددة، أو ذلك الإيمان الذي هو تقليد وراثي لا يكون فيه لله تعالى شهود واع في النفس، وإنما هي ترديدات لأقوال، وأداء لطقوس، وانسياق عام في موكب المسلمين دون تحقق فردي حي، فإنه إيمان لا يثمر من الآثار العملية في الحياة ما وصفنا، سواء في ذات الفرد أو علاقات ا تمع، بل هو يقصر عن ذلك بمقدار ما يقترب أو يبتعد عن صورة الإيمان الحق الذي شرحناه.

وإذا كان المؤمنون بالله من المسلمين قد أجدبت حيا م في تقض الأزمان ومنها الزمن الذي نعيشه من تلك الآثار العملية الفردية والاجتماعية في كثير منها أو قليل، فإنما مرده إلى أن إيما م بالله ينحط عن درجة الحق المطلوب، وبقدر ما يكون انحطاطه يكون إجداب حيا م من ثماره العملية. ولكن المؤمنين بالله متى ما عاودهم الوعي فقوي في نفوسهم الحضور الإلهي بعد خفوت، وتحققوا بالله تعالى تحققاً شاملاً بعد غفلة وانحراف تصور، فإ م لا يلبثون أن يروا الفعالية المثمرة تدب في حيا م ا دبة، فإذا هي تنمو في اتجاه التحضر بنمو وعيهم وتحققهم بالله، وهل أيلولة حياة أهل الجاهلية من العرب وغيرهم إلى الازدهار بعد الضحالة لمّا آمنوا بالله إلا شاهد على ذلك؟ وهل انصلاح حياة المسلمين بأثر من انصلاح إيما م بأثر دعوات المصلحين وا ددين بين الحين والآخر من تاريخهم، وانقلا ا من الضعف إلى القوة إلا أمثلة على ذلك أيضاً؟[42]

---

[41] حسن الترابي: الإيمان: أثره في الحياة، ص 324.

[42] راجع في انصلاح أحوال الأمة بانصلاح إيما ا جراء دعوات التجديد في: ابن عاشور: من يجدد لهذه الأمة أمر دينها؟

وما شرحناه في هذا البحث من آثار عملية تترتب على الإيمان بالله، وتثمر في الحياة الفردية والاجتماعية رشداً ونماءً، نوجهه في هذا المقام وجهة المعارضة لتلك المقولة التي لها غلبة في ثقافة أهل الغرب، وطالت بعض ناشئة الأمة الإسلامية افتتاناً بالوضع الحضاري الغربي المسيطر، وهي أنّ الإيمان بالغيب وعلى رأسه الإيمان بالله تعالى من شأنه أن يعطّل في الإنسان فرداً وجماعة عوامل الفعالية، ويكبله بأسباب من الخمول والار ان لعالم الغيب ينحسر به عن ممارسة الحياة العملية المثمرة، وينأى به عن غشيان خضم الحياة الاجتماعية، وعن اقتحام الكون لاستثمار مرافقه المختلفة، ليركن إلى العزلة والخلوص لتصورات الغيب، نشداناً للخلاص الفردي، وسعياً إلى السعادة المطلقة بالعمل على الالتحاق بعالم الغيب والفناء فيه، والإدبار عن عالم الشهادة وما يقتضيه من العمل.

إنّ هذه المقولة إذا كان لها بعض المبررات في انطلاقها من مشاهدة الإيمان في بعض الأديان المنحرفة كما كانت سائدة في ا ال الظرفي الذي نشأت فيه، أو من مشاهدة التدين عند بعض الفرق المنحرفة المنتسبة إلى الإسلام، فإنها ليس لها من مبرر على الإطلاق في أن تسحب على الإيمان بالله كما رسمته العقيدة الإسلامية، فذلك إيمان مخالف لما في الأديان الأخرى كلها، وهو مخالف لما تدعيه بعض الفرق المنحرفة التي تنتسب إلى الإسلام. إنه إيمان قوامه التوحيد المطلق، وهو يقوم على اعتبار أن الفعل الحضاري في عالم الغيب فيه يتوقف في سعادته وشقائه على ما يكون من تعمير حضاري في عالم الشهادة؛ ولذلك فإنه إذا ما تحملته النفس حق التحمل لا يكون له في الحياة العملية إلا الآثار المثمرة للترقّي الفردي والجماعي مادياً وروحياً، والشاهد على ذلك تاريخ عريض من الحضارة الإسلامية المزدهرة في المادة والروح معاً، وهو شاهد واقعي يدعمه التحليل المنطقي الذي يربط الأسباب بالنتائج على النحو الذي شرحناه في هذا البحث.

وننبه في الختام إلى أنّ ما شرحناه في هذا البحث إنما هو الآثار العملية للإيمان بالله في هذه الحياة الدنيا عسى أن يكون فيه عبرة للمؤمن يقوي ا

إيمانه ومدخل مقنع لغير المؤمن يدخل منه إليه لما يتبين أنّ فيه مبتغاه من السعادة والأمن وهو ما لم يحصله في حياة الجحود والكفران. وأما آثار هذا الإيمان في الآخرة فيه خير وأبقى، وذلك مصداق قوله تعالى: من عمِلَ صالِحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنثَى وهو مؤمِن فَلَنحيِينه حياةً طَيبةً ولَنجزِينهم أجرهم بِأحسنِ ما كَانوا يعملُونَ (النحل:97).[43]

[43] راجع في أثر الإيمان بالله في الحياة عموماً في: حسن الترابي: الإيمان، أثره في الحياة، ومحمد قطب: منهج التربية الإسلامية (ج1)، وعبد الرحمن النحلاوي: أصول التربية الإسلامية، ص 72 وما بعدها، وعبد الحليم أحمدي: العقيدة الإسلامية، ص 261 وما بعدها.

منهج المتكلمين: دراسة وتقويم

عرفان عبد الحميد فتاح*

اعتمد المتكلمون في محاولا م:

أ- تثبيت صحة العقائد الإيمانية الثابتة بالوحي المعصوم عن الخطأ.

ب- والدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الشبهات التي أثارها أتباع الأديان والفلسفات السابقة لظهور الإسلام، والمتعارضة مع منطلقاته وتعاليمه في مسائل جوهرية، عقدية وسلوكية،[1] اعتمدوا منهجاً عقلياً أساسه الاحتكام إلى العقل والمنطق، مع دراسة تاريخية نقدية ومقارنة لمرتكزات الأديان والفلسفات المخالفة للإسلام. ومن هنا فإ م بدؤوا ومهدوا لمباحثهم في الدين والعقيدة وتاريخ المذاهب والفِرق في مدونا م بالأمور الآتية:

أولاً: دراسة منهجية مفصلة للمعرفة الإنسانية: مصادرها، وطبيعتها، ومستويا ا، ففرقوا بين الشك والظن والاعتقاد واليقين.[2] فمنهم من ذهب إلى أن أول الواجبات التي يكلّف العبد ا معرفة الله تعالى، ومن ثم معرفة الواجبات الشرعية؛ وقيل بل هو النظر في معرفته تعالى، لأن النظر واجب اتفاقاً؛[3]

---

* دكتوراه الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج، أستاذ بقسم أصول الدين والفلسفة ومقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

[1] عن التعريفات المختلفة لعلم الكلام، التي تعكس منهجه، ومباحثه، وتطوره التاريخي، انظر:

- الغزالي (توفي: 505هـ/1112م): المنقذ من الضلال(القاهرة: مكتبة النشر العربي، 1934)، ص 79.
- عضد الدين الإيجي: كتاب المواقف (القاهرة: مطبعة السعادة، 1325هـ/1327م)، ج1، ص 34-38.
- ابن خلدون (توفي: 808هـ/1405م): المقدمة (بيروت: دار المعرفة، 1956)،/ ص 826.

[2] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين (القاهرة: دار الحديث، 1992)، ج1، ص 72-73.

[3] حوت أغلب كتب العقائد فصلاً وتمهيداً عن النظر، وأسبابه، ودرجاته، انظر:

- الإمام أبو بكر الباقلاني (توفي: 403هـ/1012م): كتاب التمهيد، تحقيق الأب مكارثي، بيروت، 1957.

واحتجوا لذلك أولاً: بما جاء في القرآن الكريم من الآيات الدالة على وجوب التفكر والحاثة عليه، والداعية إلى إنعام النظر، ومواصلة التأمل والتعقل والتدبر والتبصر، ومعلوم أن الفكر إنما هو تحصيل المعارف ليس إلا. ومن هنا فإنا لا نكاد نرى نظرية كلامية عقلية، إلا وهي مستنبطة من كتاب الله العزيز. واحتجوا ثانياً: لمنهجهم بما ورد في القرآن الكريم من رد للتقليد والإلف والمتابعة من غير تعقل وتدبر، وما جاء فيه من إشارة إلى أن كفر المشركين وزيغ المنحرفين عن الحق إنما كان بسبب: الإلف والعادة والتقليد والإتباع من غير حجة ولا بينة، أو سند عقلي مشروع. قال تعالى: وإِذَا قِيلَ لَهم اتبِعوا ما أنزلَ الله قَالُوا بلْ نتبِع ما أَلْفَينا علَيهِ آباءَنا أَولَو كَانَ آباؤهم لا يعقِلُونَ شيئاً ولا يهتدونَ (البقرة:170)؛ وقد تردد هذا الإنكار للإلف والعادة والتقليد بوصفه نقيض العلم الصحيح، ولهذا فهو ليس طريقاً إلى المعرفة، حتى لقد نسب الإمام ابن حزم الظاهري إلى عموم الأشاعرة قولهم: "ليس مؤمناً من لم يستدل" على دينه بعقله. وأكد علماؤنا أن تعطيل العقل عن وظيفته، أعني في التفكير والتدبر وحسن الفهم والتبين وإدراك المعلوم على ما هو عليه، يهبط بالإنسان إلى مستوى الدواب. واستشهدوا لذلك بقول الله تعالى: إِن شر الدواب عِند اللهِ الصم الْبكْم الذِين لا يعقِلُونَ (الأنفال:22). بل لقد ذهب بعض المتكلمين، استناداً إلى ما ورد في القرآن الكريم من وجوب النظر ولزوم التقليد والإتباع، إلى القول بأن: "أول الواجبات المفروضة على المكلف هو الشك"، وهذا هو ما اختاره أبو هاشم الجبائي،[5] أول مبشر بفلسفة الشك المنهجي من أجل الوصول إلى اليقين، هو أيضاً ما ذهب إليه وأقره الإمام أبو حامد الغزالي حيث يقول: "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر كان

- الإمام الغزالي: المستصفى من علوم الأصول (القاهرة: المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1322هـ)، وكتاب: الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1385هـ/1966م).
- أبو الفتح الشهرستاني (توفي: 548هـ/1103م): اية الأقدام في علم الكلام، تحقيق المستشرق ألفريد غيوم، لندن، 1964.
- إمام الحرمين الجويني (توفي: 478هـ/1085م): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق المستشرق الفرنسي لوسياني، باريس، 1938.

[5] انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح: الفلسفة في الإسلام: دراسة ونقد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م)، ص 35-36؛ وأيضاً: محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة (القاهرة، 1958)، ص 56.

في العمى والضلال"،[6] وهو القائل في مناسبة أخرى: "فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً".[7] وأوضح في فصل مطول ودقيق من كتابه إحياء علوم الدين (كتاب العلم) فضل العلم ودرجاته، ووجوب النظر والتدقيق في الآراء والمعتقدات، وأشار في المنقذ من الضلال على أن "رد المذهب (أي مذهب) قبل الإحاطة به، والإطلاع على كنهه، رمي في عماية".[8] ورفض التقليد رفضاً باتاً قاطعاً بوصفه "قولاً بلا حجة فهو ليس طريقاً على العلم، لا في الأصول، ولا في الفروع".[9]

لكي يثبت المتكلمون قولهم بوجوب النظر وأنه واجب وحتم لازم، وردهم التقليد على أساس أنه ليس علماً، فقد التمسوا العذر لمن نظر وبحث في أصول دينه وعقيدته ثم لم يؤده اجتهاده إلى اليقين والصواب، وهو الرأي الذي اختاره في العصر الحديث الشيخ محمد عبده، وشدد عليه فقال: "من المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد، ولم يعول على التقليد، ولم تجب عصمته، فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره، أن يصل إلى الحق، ويدرك مستقر اليقين".[10] وقال في تفسير قوله تعالى: ومَثَلُ الذِين كَفَروا كَمثَل الذِي ينعِق بِما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صم بكْم عمي فَهم لا يعقِلُونَ (البقرة:171)، إن الآية صريحة في "أنّ التقليد بغير عقل وهداية هو شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه، حتى اقتنع به. فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحاً بغير فقه، فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن

---

[6] الغزالي: ميزان العمل، تحقيق الدكتور سليمان دنيا (مصر: دار المعارف)، 1946م، ص 47؛ وأيضاً المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، (القاهرة: الطبعة الخامسة، 1385هـ)، ص 85، ومقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: سلسلة ذخائر العرب، 1961م) ص11.

[7] الغزالي: افت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا (القاهرة: سلسلة ذخائر العرب، 1961م)، ص 74.

[8] الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الطبعة الخامسة، 1385هـ.

[9] المستصفى من علم الأصول، ص 5، وأكد هذا الرأي، فقال في كتابه معراج السالكين: "فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً"، نقلاً عن سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1994)، ص54.

[10] الدكتور سليمان دنيا: محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين، القاهرة، 1966، المقدمة.

يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله، والعرفان بدينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته، ودرجة مضرته في دينه ودنياه. ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده فلا يأخذه بالتسليم".[11] وهذا ما ذهب إليه أيضاً المرحوم الشهيد سيد قطب في تفسيره للآية ذا ا.[12]

وبناء على هاتين القاعدتين وانطلاقاً منهما، أعني: وجوب النظر والتعقل وحسن الإدراك، ورد التقليد والمتابعة والمحاكاة، فقد أنكر المتكلمون عامة أيضاً أن يكون "الذوق والإلهام" سبباً إلى المعرفة التي حصروا أسبا ا في طرائق ثلاث: العقل والحسن والخبر الصادق. يقول الإمام الماتريدي السمرقندي الحنفي، مقرراً إجماع علماء الكلام وأصول الفقه على أن: "السبل التي يتوصل ا إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان (شهادة الحس) والأخبار (قول النبي الصادق) والنظر". فالإلهام ليس سبباً إلى العلم والمعرفة لأنه "دعوة إليها من غير فكر ونظر، ومن غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة".[13] ويؤكد الإمام أبو بكر القفال الشافعي (توفي:365هـ/976م) هذا الرأي ا مع عليه ويعلل رفض الفقهاء والأصوليين للإلهام بقوله: "لو ثبتت العلوم بالإلهام، لم يكن للنظر معنى".[14]

ثانياً: قام المتكلمون -وجلهم مؤرخو أديان تفروا على ثقافة موسوعية راسخة- بدراسة منهجية، وقراءة نقدية، ومتابعة تاريخية دقيقة لأسس الأديان السماوية وغير السماوية وأركا ا وتعاليمها، فدرسوا عن كثب: أصول عقائدها، وحددوا مواضع الخلاف الأساسية بين العقيدة الإسلامية وسائر

---

[11] الشيخ محمد عبده: تفسير المنار، تفسير الآية 71 من سورة البقرة، ج 2، ص 94، وأيضاً: رسالة التوحيد (مصر: مطبعة محمد علي صبيح)، ص 7.

[12] سيد قطب: في ظلال القرآن (القاهرة/ بيروت: دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، 1405هـ/1985م)، ج1، ص 155.

[13] أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الحنفي (توفي: 333هـ/945م)، وإليه تنسب المدرسة الماتريدية في الأصول والعقيدة، التي ذاعت وانتشرت ببلاد ما وراء النهر؛ راجع له كتاب التوحيد، تحقيق الدكتور فتح الله عبد النبي خليف (دار الجامعات المصرية، 1970).

[14] الإمام الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (مصر: دار الكتبي، 1992م)، ج2، ص 290، وانظر أيضاً: كتاب التعريفات للشريف الجرجاني مادة: الإلهام، والكاشاني: اصطلاحات الصوفية مادة: الإلهام.

العقائد والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة، ودخلوا في مواجهات فكرة ضدها، وذلك انتصاراً لما أثاره القرآن الكريم من مواضع الشذوذ والانحراف عن الحق في تلك الأديان والفلسفات. وأسسوا دراسا م وأقاموها على منطلق قرآني سديد، ثنائي التوجه والمقاصد، على النحو التالي:

أ- منطلق الإقرار والتصديق بالأديان السماوية، فالتوراة كتاب هدى ونور ﴿إنا أنزلْنا التوراةَ فِيها هدى ونور﴾ (المائدة: 44)، والإنجيل كتاب بشرة وهدى ونور ﴿وآتيناه الْإِنجِيلَ فِيهِ هدى ونور﴾ (المائدة: 46). ولهذا فإن إيمان المسلم لا يكمل إلا بالاعتقاد بنبوة موسى وعيسى -عليها السلام- بل وبكل الأنبياء السابقين على بعثة خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك تصديقاً لقول الله تعالى: ﴿قُولُوا آمنا بِاللهِ وما أُنزِلَ إِلَينا وما أُنزِلَ إِلَى إِبراهِيم وإِسماعِيلَ وإِسحاق ويعقُوب والْأَسباطِ وما أُوتِي موسى وعِيسى وما أُوتِي النبِيونَ مِن ربهِم لا نفَرق بين أَحدٍ مِنهم ونحن لَه مسلِمونَ﴾ (البقرة:136).

ب- ومنطلق الهيمنة والقيومية والتصحيح وصيانة الحق بالتنبيه على مواضع الشذوذ والانحراف فيها من جهة، وحراسة جوهر الأديان وحقيقتها من جهة أخرى، قال تعالى: ﴿وأَنزلْنا إِلَيك الْكِتاب بِالْحق مصدقاً لِما بين يديهِ مِن الْكِتابِ ومهيمِناً علَيهِ﴾ (المائدة: 48)[15]

وارتكازاً على هذين المنطلقين معاً، وصدوراً عنهما، قام المتكلمون بدراسة اليهودية والنصرانية في أصولهما وتاريخهما.

ففي دراستهم لليهودية أبانوا عن عقائدها الأساسية، وفصلوا القول في كتا ا المقدس،[16] وقلبوا النظر في صحة ما ورد فيها، وميزوا بين الفِرق

---

[15] محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، دار الجماهير، 1984)، ج6، ص 220.

[16] اختلفت وتباينت آراء علمائنا في صحة التوراة المتداولة والمعتبرة عند اليهود، فقال قوم "كلها أو أكثرها ببدلة مغيرة، ليست هي التوراة التي أنـزلها الله على موسى عليه السلام. وهذا رأي الإمام ابن حزمن (توفي: 456هـ/1064م) (انظر كتاب الفِصل في الملل والنحل 224/1)، وهو رأي بعض مسلمة اليهود أمثال: صموئيل (السموؤل) بن يهوذا بن عباس المغربي المتوفي عام 570هـ/1175م، الذي ذكر في كتابه الموسوم بـ بذل ا هود في إفحام اليهود ما نصه: " فهذه التوراة التي في أيديهم على الحقيقة كتاب عزرا الكاتب الذي حفظ من محفوظاته، ومن النصوص التي يحفظها الكهنة ما لفّق منه هذه التوراة نقلاً عن: أسعد رزوق: التلمود والصهيونية، ص 43.

اليهودية، وما اختصت به كل فرقة من آراء وعقائد، مثل: الربائيين والقرائيين والفريسيين والصدوقيين والسامريين،[17] وناقشوا علماء اليهود في مسائل الخلاف الأساسية بين اليهودية والإسلام، ومنها:

أ- إنكار اليهود للنسخ في الشرائع: حيث زعموا أن النسخ في الأحكام بداءٌ في الأوامر، وأن الإقرار به يسوق لزاماً إلى القول بتغير الإرادة الإلهية، ومن ثم الذات الإلهية، وهو محال عقلاً وديناً؛ فقالت اليهود: إن الشريعة لا تكون إلا واحدة وهي بدأت بموسى -عليه السلام- واختتمت به، فلا شريعة قبله أو بعده. وهكذا فإن إنكار النسخ في الأحكام أصلٌ ثابت وركن من أركان العقيدة اليهودية التي لخصها الربائي والفيلسوف اليهودي الشهير موسى بن ميمون (توفي: 600هـ/ 1204م) في كتابه الموسوعي دلالة الحائرين في ثلاثة عشر ركناً، نص الركن التاسع منها على إقرار اليهودي بالآتي: "أنا أؤمن إيماناً تاماً أن هذه الشرعة لا تتغير، وإلا لا تكون شريعة من لدن الخالق تبارك اسمه".[18] وهو ما عبر عنه مؤرخ الأديان المعروف الإمام أبو الفتح الشهرستاني (توفي: 548هـ/ 1153م) بقوله على لسا م: "إن اليهود زعموا أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهي ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به. فلم يكن قبله

وذهبت طائفة أخرى من أئمة الحديث إلى أن التبديل وقع في التأويل لا في التنـزيل، وهذا الرأي ضعيف لا يؤبه به. وذهبت طائفة ثالثة، منهم ابن تيمية الحرأني إلى أنه قد زيد فيها، وغيرت ألفاظ يسيرة منها، ولكن أكثرها باق على ما أنـزل عليه، والتبديل في يسير منها جداً. ويقترب جمال الدين القاسمي في تفسيره محاسن التأويل (2085/6) من هذا الرأي فيقول: "شرائع هذه الكتب وأوامرها ونواهيها هي أقل أقسامها تحريفاً. وأكثر التحريف في القصص والأخبار والعقائد وما ماثلها. والذي يصح عندنا هو ما ذكره صاحب تفسير المنار (156/3) إذ يقرر: "التوراة في عرف القرآن هي ما أنـزله الله تعالى أن قومه لم يحفظوه كله فقال تعالى في سورة المائدة (الآية 13) ونسوا حظاً مما ذُكروا به (المائدة: 13)، كما أخبر في آيات أخرى أ م يحرفون الكلم عن مواضعه وذلك فيما حفظوه واعتقدوه".

[17] انظر عن هذه الفرق وآرائها، كتب المقالات، مثل:

- البغدادي: الفرق بين الفرق (طبعة القاهرة، 1910)؛ الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل لابن حزم (القاهرة-1928-1929) -الفخر الرازي (توفي: 606هـ/1209مم): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛ ابن حزم: الفصل في الملل والنحل.

[18] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، أركان اليهودية، الترجمة الإنجليزية عن الأصل العربي للكتاب لـ: فريد لندر، لندن، 1904، وانظر للمقارنة الدكتور فؤاد حسنين علي: اليهودية واليهودية المسيحية (القاهرة: منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، 1968)، ص 114.

شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية. فلم يجوزوا النسخ أصلاً. وقالوا: لا تكون بعده شريعة لأن النسخ في الأوامر بداء، ولا يجوز البداء على الله".[19]

وقد فصل المتكلمون والأصوليون عامة القولَ في النسخ في الأحكام، وعدوه مصلحة، وأنكروا البداء وكفروا القائلين به.[20]

ب- دفع شبهة التشبيه والمماثلة: ذهب عامة المتكلمين إلى أن التشبيه والتجسيم كانا في الأصل من اليهود. فتحت ضغوط الوثنية العتيدة المحيطة ا وشذوذاً عن جوهر الرسالة الإلهية الأصيلة التي جاء ا موسى، تحولت العقيدة اليهودية -على أيدي الكهنة والأحبار- إلى ديانة برانية، تم بالمشخص والمادي المحسوس[21]؛ وارتكس اليهود -المرة بعد المرة- في بدايات تاريخهم في الوثنية، عبادة للأوثان والأصنام ولردةً عن دين التوحيد الذي بشر به موسى عليه السلام.[22]

---

[19] الشهرستاني: الملل والنحل، 124/1، على هامش "الفصل" لابن حزم، القاهرة، 1928-1929.

[20] انظر: الإمام القرطبي (توفي: 671هـ/1272مم): الجامع لأحكام القرآن، في تفسير قوله تعالى: ما ننسخ مِن آيةٍ أو ننسِها نأتِ بخيرٍ مِنها أو مِثْلِها ألم تعلَم أن الله على كُل شيءٍ قَدِير (البقرة:106)، وقوله تعالى: وإذَا بدلْنا آيةً مكانَ آيةٍ والله أعلَم بما ينزلُ قَالُوا إنما أنت مفْترٍ بلْ أكْثَرهم لا يعلَمونَ (النحل:101)، وأيضا: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب (القاهرة: 1890-1891، ثمانية أجزاء)، في تفسير الآيتين السابقتين، والقاضي عبد الجبار المعتزلي (توفي: 415هـ/1024م): شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة، 1384هـ/1965م)، ففيه دراسة منهجية عقلية متميزة عن النسخ في الأحكام وضرورته.

وأيضاً: الواحدي (توفي: 468هـ/1076م): أسباب النـزول، ص 116. طبعة الحلبي، 1959. وذكر المفسرون أن سبب نـزول هاتين الآيتين أن اليهود زعموا أن محمداً، ﷺ، سخر بأصحابه يأمر بأمر اليوم ثم ينهاهم عنه، ويأمرهم بخلافه. ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً. ما هذا إلا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً، فأنـزل الله وإذَا بدلْنا آيةً مكانَ آيةٍ (النحل: 101)، وأنـزل أيضاً: ما ننسخ مِن آيةٍ أو ننسِها نأتِ بخيرٍ مِنها (البقرة: 106). وفرية التناقض هذه التي أثارها يهود المدينة قد رددها الجمع الأكبر من المستشرقين الذين زعموا أن في القرآن تناقضاً وتعارضاً، وهي الفرية التي أوردها جولدزيهر ورددها من بعده آخرون أمثال: تور أندريه وولهوزن ودي بور ونيكلسون ومكدونالد وسنوك وهورختيه وأخيراً جوزيف شاخت. انظر كتابنا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي (عمان: دار عمار -1412/1991)، الفصل الخاص بـ (التراث العربي - الإسلامي والاستشراق الأوروبي)، ص 133-155.

[21] الشهرستاني، المصدر نفسه 141/1؛ الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق الدكتور علي سامي النشار (طبعة القاهرة)، ص 64. وقد أيد ما ذهب إليه الإسلاميون Simon Rawidovics في مقال له بعنوان: "جهود سعديا الفيومي لتنـزيه الألوهية عن التشبيه"، مجلة العالم الإسلامي، العدد 40، ص 207-216. فقال ما نصه: "رغم الجهود التي بذلها أنصار التأويل ومناهضو التفسيرات الحرفية لنصوص التوراة، فإن التشبيه استمر بين اليهود بوصفه تياراً فكرياً قوياً حتى كادت إسرائيل تقترن في الأذهان بالتشبيه، وصار التشبيه مة قومية ألصقت باليهود من قبل كثيرين".

[22] ارتكس اليهود بعد وفاة موسى عليه السلام في الوثنية وعبادة الأصنام لمرات عديدة، فبعد دخولهن عنوة الأراضي المقدسة بفلسطين، وظهرو حالة هشة من الوحدة القومية والدينية عليهم، سرعان ما سرت إليهم الكثير من معتقدات الكنعانيين الوثنية، كتقديم الأبناء قرابين للآلهة وامتهان الفحش المقدس، وممارسة عادة البكاء على الأله تموز، وعبادة عشتروت والإله بعل (انظر: سفر أرميا، 17/7). وفي العصر السلوقي الذي تلا موت الإسكندر المقدوني ترك اليهود الالتزام بأحكام التوراة،

وقد انتهى إجماع خلف الأمة -أخذاً لمنهج المعتزلة العقلي ومتابعة له وتطويراً في التأويل، ودفعاً للتشبيه وإزهاقاً لفرق المشبهة وا سمة- إلى وجوب تأويل الصفات الخبرية التي ظواهرها تفيد المماثلة والتشبيه، وذلك دفعاً لشبهة التشبيه، وإسقاطاً لدعاوى طوائف المشبهة وا سمة من غلاة الشيعة وحشوية أهل الحديث، فقال الإمام فخر الدين الرازي (توفي: 606هـ/1209م): "جميع فِرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار".[23] ونظراً لما ينطوي عليه التأويل من مخاطر الفولّ فيه والخروج به عن مقاصده، كما كان الحال مع الجماعات الباطنية التي جعلت من التأويل وسيلة هدم وإفساد لحقائق الدين، فقد جهد المتكلمون لوضع قانون ضابط للتأويل يبعد عنه مخاطر التأويلات الباطنية الهدامة.[24]

ج- تنـزيه الأنبياء عن الذنوب وإثبات العصمة لهم: لقد نسبت التوراة إلى العديد من أنبياء بني إسرائيل اقتراف كبائر الذنوب، بل وحتى الردة عن دين موسى عليه السلام، والارتكاس في الوثنية. فقد جاء في التوراة إنّ لوطاً قد زنى بابنتيه فحملتا منه. فتقول رواية التوراة أن لوطاً كانت له ابنتان "فقالت الكبرى للصغرى: شاخ أبونا وما في الأرض رجل يتزوجنا على عادة أهل الأرض كلهم، تعالي نسقي أبانا خمراً ونضاجعه، ونقيم من أبينا نسلاً"... وفي

وتركوا السبت ومارسوا مجدداً العهر المقدس وأكل الخنـزير غصباً بأمر من أنطيخوس الرابع أبيفانوس الذي حكم من 175 حتى 164 ق. م. انظر للتفاصيل: أيسدور أبشتاين: اليهودية: عرض تاريخي Isodor Ipstein: Judaim A Historical Presentation، (لندن: سلسلة: Penguin، 1959)، الفصل الأول.

[23] الفخر الرازي: أساس التقديس في علم الكلام (طبعة القاهرة: 1945)، ص 180. وأيضاً: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام (طبعة القاهرة: 1309هـ)، ص 16.

[24] تحول التأويل العقلي الذي ابتكره المعتزلة وسيلة لتنـزيه الباري تعالى عن المماثلة والمحايثة والتجسيم، على أيدي الجماعات الباطنية إلى أداة هدامة، خبيثة وخطيرة؛ جعلت من عقائد الإسلام ركاماً هامداً من السخف والشعوذة وادعاء المخاريق.

للتفاصيل انظر:

- الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية، 1964)، ص 34.
- البغدادي: الفرق بين الفرق (القاهرة: مطبعة المعارف، 1910)، ص 170. وقد لخص جولدزيهر مقاصد الباطنية من تأولا م بقول: "وقد انتهى الأمر م إلى طمس معالم الإسلام وانحلال عقائده انحلالاً تاماً"، انظر العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، الطبعة الثانية (القاهرة-1959)، ص238.
- وقد حاول كل من الإمام الغزالي والفخر الرازي وقاضي قرطبة أبو الوليد بن رشد وضع قانون كلي ضابط للتأويل، يبعد عنه مخاطر التأويلات الباطنية الهدامة، انظر: عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م، الطبعة الثالثة)، الفصل الخاص بالتأويل، ص 216، وما بعدها.

الغد قالت الكبرى للصغرى: "ضاجعت البارحة أبي، فلنسقه خمراً الليلة أيضاً، وضاجعيه أنت لنقيم من أبينا نسلاً" (سفر التكوين، 19: 20-37). وجاء في التوراة أن النبي سليمان، عليه السلام، قد ارتد واعتنق الوثنية. فتقول التوراة: "وكان له سبع مائة زوجة من الأميرات وثلاث مائة جارية، فأزاغت نساؤه قلبه، وفي زمن شيخوخته مالت زوجاته بقلبه إلى آلهة غريبة، فلم يكن قلبه مخلصاً للرب إلهه؛ كما كان قلب أبيه داود.. وتبع سليمان عشتروت آلهة الصيدونيين وفعل الشر أمام عيني الرب. وبنى في الجبل الذي قبالة أورشليم معبداً لكوش إله مؤاب" (سفر الملوك الأول: 110-17)، وأن النبي داود عليه السلام زنى بامرأة فحملت منه سفاحاً (سفر صموئيل 1-21).

وقد شغل المتكلمون -وخاصة شيوخ المعتزلة، ومن منطلق عقلي محض- أنفسهم بإثبات العصمة للأنبياء، باعتبار أن نفي العصمة عنهم قَدح في النبوة، وعندها تصبح الرسالة عبثاً لا فائدة منها، "لأنا أمرنا باتباعهم في أفعالهم وآثارهم وسيرهم أمراً مطلقاً من غير التزام قرينة، فلو جوزنا عليهم الذنوب لم يكن الاقتداء م".[25] وقد فصل المتكلمون القول في صور العصمة ونطاق شمولها، وزما ا، وهل هي تبدأ بالنبوة أم تسبقها، وهل هي عصمة عن الكبائر فحسب أم عنها وعن الصغائر المشينة أيضاً، وه هي عصمة في الاعتقاد أم تشمل الأفعال والتبليغ والفتوى أيضاً.[26]

كذلك عرض المتكلمون لمرتكزات العقيدة المسيحية كالقول: "بالتثليث"، ودعوى "ألوهية عيسى وأمه العذراء البتول عليهما السلام"، و"الصلب" و"الفداء"، لكو ا جميعاً انحرافات عن عقيدة عيسى عليه السلام، ومما أنكره القرآن الكريم ورده، ونـزه السيد المسيح عنه، فقال تعالى: لَقَد كَفَرَ الذِين قَالُوا إِن الله ثَالِثُ ثَلاثَةٍ (المائدة: 73)، وقال الله تعالى: أأَنت قُلْت لِلناسِ اتخِذُونِي وأُمي إِلَهين مِن دون اللهِ قَالَ سبحانك (المائدة: 116)، وقال

---

[25] تفسير القرطبي، 293/1.

[26] في تفاصيل آراء علماء الكلام عن العصمة، وحدودها ونطاقها، راجع:

- القاضي عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13، ص15.
- الفخر الرازي: محصل آراء المتقدمين والمتأخرين، ص 157، (طبعة القاهرة، 1323ه).

تعالى: وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم (النساء: 157). كذلك كشف المتكلمون ما خالط المسيحية من عادات وعوائد ذات أصول وثنية رومانية مثل: الرهبنة والعزوبية والإخصاء، وأكل الميتة ولحم الخنـزير، والصلاة على نجاسة من غير طهر، وترك سنة الاختتان الإبراهيمية؛ ولخصوا ذلك كله في عبارة موجزة وجامعة فقالوا: "ترومت المسيحية ولم تتنصر الروم"؛ وعرضوا أيضاً للفرق المسيحية الأولى، وللمؤتمرات الدينية التي عقد ا الكنيسة برعاية من السلطة الإمبراطورية لتقرير العقائد وقواعد الإيمان، وما تمخضت عنه تلك المؤتمرات الدينية السياسية من اختلافات دينية، وانشقاقات مذهبية، وظهور الطوائف المسيحية المتخالفة المتصارعة مثل: الآريوسية الموحدة، والنسطورية والملكانية، وما اختصت ا كل فرقة من تأويل وتفسير لعقيدة التثليث.[27]

وناقش المتكلمون أيضاً أبتاع الديانات ا وسية الإثْنينية، مثل الزرادشتية والمانوية والمزدكية، وأبطلوا دعواهم في القول: "بوجود إلهين اثنين خالقين"، إله يستقل بخلق الخير، وهو إله النور (أهورامزدا)، وإله يستقل بخلق الشر، وهو إليه الظلمة (أهرمن)، وانتصروا لحجة القرآن الكريم في إبطال هذه الدعوى، لقوله

[27] لتفاصيل الردود الإسلامية على ما عده الإسلاميون انحرافاً عن عقيدة عيسى عليه السلام، وأ ا إنما فرضت من قبل ا امع الدينية غصباً وجيزاً تحقيقاً لأغراض سياسية امبراطورية، راجع:

- القاضي عبد الجبار المعتزلي: تثبيت دلائل النبوة.
- الإمام أبو بكر الباقلاني: كتاب التمهيد.
- الجاحظ (توفي: 255هـ/879م): البيان والتبيين.
- الشهرستاني: الملل والنحل.
- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والنحل.

وقد مجمع هذه الردود، وقام بدرسا ا دراسة نقدية وتحليلية ممتازة الدكتور عبد ا يد الشرفي في رسالته الموسومة بـ الردود الإسلامية على النصارى. كذلك قام بدراسة ما تمخضت عنها المؤتمرات الدينة الأولى، خاصة مؤتمر نيقية Necene عام 325م برعاية من الامبرطور قسطنطين الأكبر الذي أعلن المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية، والذي أصدر ما صار يعرف في تاريخ المسيحية (بقانون الإيمان): وحلل مضامينها تحليلاً نقدياً وفلسفياً متميزاً طبيب تيزيني في موسوعته الموسومة بـ: من يهوه إلى الله (بيروت: دار دمشق، 1985-1986)، ج13، ص 398 وما بعدها.

وقد جاء على التفاصيل التاريخية لهذا المؤتمر وما تلاه من مؤتمرات المؤرخون الإسلاميون مثل:

- المسعودي: مروج الذهب، ج1، (ذكر ملوك الروم المتنصرة)؛ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (صيدا: المكتبة العصرية)، ص 317 وما بعدها.
- اليعقوبي (توفي بعد: 292هـ/905م): تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر، 1412هـ/1992م)، ا لد الأول ص 153 وما بعده ا.

تعالى: لَو كَانَ فِيهِما آلِهةٌ إِلا الله لَفَسدتا فَسبحانَ اللهِ رب الْعرشِ عما يصِفُونَ (الأنبياء:22)، وقوله عز وجل: ما اتخذَ الله مِن ولَدٍ وما كَانَ معه مِن إِلَهٍ إِذاً لَذَهب كُلُّ إِلَهٍ بِما خلَق ولَعلا بعضهم علَى بعضٍ سبحانَ اللهِ عما يصِفُونَ (المؤمنون:91). وقد صاغ المتكلمون من هذا الإعجاز القرآني صورة دليل عقلي تواضعوا على تسميته بدليل التمانع[28]، وقد قال الإمام الغزالي بعد تقرير صورة الدليل العقلية "إن الآية لا أبين منها في برهان التوحيد، وأنه لا مزيد على بيان القرآن".[29]

كذلك تصدى المتكلمون للنـزعات العدمية التي ربطوها بالمزدكية[30] خاصة، وهي النـزعة الخبيثة التي سرت إلى جماعات من الغلاة المنتسبين إلى مذاهب الشيعة وزنادقة الزهاد والمتصوفة،[31] ممن بشروا ومارسوا استحلال

---

[28] دليل التمانع وملخصه: "أنا لو قدرنا إلهين اثنين، وفرضنا غرضين ضدين، وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثاني للثاني، فلا يخلو من أمور ثلاثة: 1- إما أن تتفق إرادتهما، 2- أو لا تتفق إرادتهما، 3- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر. واستحال أن تنفذ إرادتهما، لاستحالة اجتماع الضدين، واستحال أيضاً ألا تنفذ إرادتهما، لتمانع الضدين، وخلو المحل عن كلا الضدين. فإذا بطل القسمان تعين الثالث: وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر. فالذي لا تنفذ إرادته، هو المغلوب المقهور المستكره، والذي نفذت إرادته، فهو: القادر على تحصيل ما يشاء". انظر:

- إمام الحرمين الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتورة فوقية حسين (القاهرة: 1965)، ص86.
- الشهرستاني: الملل والنحل، بهامش الفِصل، 72/2.
- الفخر الرازي: التفسير، 151/2.
- جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ص 4261.

[29] المراجع المذكورة في الهامش السابق.

[30] ربط مؤرخو المذاهب والأديان والفرق النـزعات العدمية بالمزدكية، ذلك أن في المجوس طبقة من الكهنة مؤلفة بهيئة أخوة أو جمعية دينية كانت تبيح الزواج بالأقارب الأقربين (طه باقر: تاريخ حضارات الشرق القديم، 424/2؛ الفخر الرازي المصدر السابق، ص 89). كذلك ثبت عن أكثر من واحد من أكاسرة الفرس زواجه من ابنته ثم قتلها. كذلك فعل بهرام جور الذي تزوج بأخته: انظر: كرستنسن: الإمبراطورية الساسانية (بالفرنسية) ص 73؛ وللوقوف على تفاصيل هذه النـزعة من الشيعة والصوفية الخبيثة التي سرت إلى طوائف الغلاة انظر كتابنا: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، (بيروت: دار الجيل، 1992/1412)، ص 84 وما بعدها.

[31] ميز شيوخ الصوفية الملتزمون بأدب الدين والعقل بين: الصوفي والمتصوف والمستصوف، وقالوا في وصف الأخير، "هو من تشبه بهم من أجل المال والجاه وحظ الدنيا... وهو عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالذئاب". انظر: الهوجويري: كشف المحجوب، الترجمة العربية مع دراسة وتحقيق للدكتورة إسعاد قنديل (بيروت: دار النهضة الحديثة)، ص 431؛ وراجع للاستزادة:

- القشيري: الرسالة القشيرية، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح)، ص2-3.
- السهروردي أبو حفص عمر: عوارف المعارف (بيروت: دار الكتاب العربي، 1966)، ص79.
- وقد عد الفخر الرازي هذه الفرقة من المنتسبين باطلاً إلى الصوفية وسماهم "الإباحية" وقال عنهم: "هم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها، ... ويخالفون الشريعة ويقولون "إن الحبيب رفع عنا التكليف، وهؤلاء هم شر الطوائف، وهم على الحقيقة على دين مزدك"، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، القاهرة (1968)، ص27.

المحرمات وإسقاط التكاليف وإقامة حفلات العهر الجماعي والفسق والفجور.[32]

وتصدى المتكلمون كذلك لمذاهب البراهمة[33] المنكرين للنبوات والوحي والرسالة، الذين زعموا أن في العقل كفاية وغُنية عن الوحي والنبوة: "لأن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين، إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فلا حاجة لنا إلى الرسول؛ وإن لم يكن معقولاً، فلا يكون مقبولاً، إذ قبولنا ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية".[34]

وكانت هذه المسألة وراء مباحث المتكلمين المفصلة عن "الصلة بين العقل والنقل"، وفي القول بالحسن والقبح: أهما ذاتيان للأشياء، ويدركهما العقل قبل ورود السمع وأمر الشارع ا إن كانت حسنة، و يه عنها إن كانت قبيحة؟ وقد انتهت آراء الخَلَف عامة إلى وجوب: الجمع بين الوحي والعقل، ورفع التعارض بينهما إن كان قائماً، لأن الوحي، كما قال الإمام الغزالي: "عقل من خارج، والعقل وحي من داخل"، فهما متعاضدان، وأن المسلم الحق هو من جمع بين نور الشرع ونور العقل الذي كرم الباري تعالى الإنسان به. وقرر الإمام الفخر الرازي القاعدة المشهورة في هذا الخصوص فنص على: "أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، وأن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية

---

[32] انظر كتابنا: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (بيروت: دا ر الجيل، 1993/1413)، الفصل الخاص بـ : نـزعة إسقاط التكاليف الدينية واستحلال المحرمات، ص 84-92.

[33] يقول الشهرستاني (المصدر السابق 221/2، طبعة الحلبي، 1964): "من الناس من يظن أ م سموا براهمة لانتسا م إلى إبراهيم -عليه السلام- وذلك خطأ. هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً، فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام؟ وهم إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له رام. وقد مهد لهم بنفي النبوات أصلاً، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه".

[34] انظر عن دعاوى البراهمة في نفي النبوات:

- الباقلاني: كتاب التمهيد، ص 115.
- الشهرستاني: المصدر السابق، 251/2.
- ابن الجوزي (توفي: 597هـ/120م): تلبيس إبليس، ص 65، طبعة القاهرة، 1928.

يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، لزم تأويل الدلائل النقلية بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة؛ فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه".[35]

وهذا الذي نص عليه الإمام الفخر الرازي قد قرره كثيرون قبله أمثال إمام الحرمين الجويني (توفيك 478هـ/1085م) والإمام أبي حامد الغزالي (توفي: 505هـ/1112م)؛ فقد قال الغزالي: "ومن ظن أن المنظرة في إبطال هذه الحقائق [العلمية الثابتة] من الدين، فقد جنى على الدين، وضعف أمره. فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين حسابية وهندسية، لا تبقى معها ريبة. فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها، إذا قيل له: هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه، وإنا يسترب في الشرع. وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر مِن ضرر من يطعن فيه بطريقة. وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل."[36]

وهذا الرأي هو ما شدد عليه وأقره الإمام محمد عبده في العصر الحديث، كما سنرى.

وكان شيوخ المعتزلة من أوائل من تعرضوا لهذه المسألة -كما تقول المستشرقة الألمانية سوسنة فلزر- وذلك "بقوة عجيبة وثبات عظيم، وحاولوا حلها بطريقة مبتكرة"؛[37] ولهذا أيضاً سمي المعتزلة "بفلاسفة العقل في الإسلام" وبـ "أحرار الفكر في الإسلام".[38]

---

[35] الفخر الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، ص 182؛ وأيضاً: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (طبعة القاهرة 1327)، ص 70. حيث يقول: "كلا طرفي قصد الأمور ذميم، وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر. هيهات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فالعقل مع الشرع نور على نور" وقد عبر قاضي قرطبة وفقيهها عن هذه المؤاخاة بين الوحي والعقل واصطلح عليها بـ: الإصابة في النبوة والإصابة في غير النبوة، وقال عنهما معاً: هدايتان من الخالق تعالى: "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الوضعية، وهما المصطحبتان بالطبع، والمتحابتان بالجوهر والغريزة" انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق الدكتور محمد عمارة، (القاهرة 1982)، ص67؛ وسنتناول هذا بالتفصيل والبيان في مقال قادم، إن شاء الله.

ومن هنا أيضاً تقرير الإمام الشيخ محمد عبده الذي يقول: "تآخى العقل والنقل لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة -إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل"، رسالة التوحيد، ص 7، مطبعة محمد علي صبيح، مص.

[36] الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 80، المقدمة الثانية.

[37] فلرز (سوسنة): مقدمة كتاب طبقات المعتزلة.

[38] كتاب المستشرق الفرنسي:

Gallant, H. Essai Sur Mu’ tazilites (Les Rationalistes de L’Islame) Paris, 1906.

- وكتاب الألماني هنري شتنـز

Steiner, H. Mu’tazliten Oder die Freidenken in Islam.

على أن أوسع مواجهة لعلماء الكلام مع المخالفين، وأخطرها شأناً، وأشده صرامة وعنفاً، وأدومها نشاطاً وغنى وحيوية، كانت تلك التي وقعت بينهم وبين رواد الفلسفة اليونانية ومشايعيها من الإسلاميين الذين عرفوا "بالمشائيين العرب" لمتابعتهم آراء المعلم الأول أرسطو مذهبه. وهي الفلسفة التي شخص المتكلمون في منطلقا ا وآرائها: مرتكزات وأصول دائرة حضارية وثقافية مناوئة للإسلام ومتعارضة مع أصوله الإيمانية، وقواعده الخلقية، ونظر ا إلى الكون والحياة والإنسان.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص أن مما وسع من دائرة هذه الخصومة الفكرية، وزاد من خصوبة هذا الحوار الثقافي والفلسفي وزخمه وديمومته على مدى قورن طويلة، اعتماد علم الكلام الإسلامي في -دائرة نظرياته الطبيعية- الأسس العلمية ذا ا التي أرسى الفكر اليوناني قواعده عليها، كما أشار إلى ذلك السير هاملتون جب.[39]

ومن المؤسف حقاً أن يشير الكتاب الغربيون اليوم، خاصة أئلك المشدودون إلى الدوائر السياسية ومصالحها، إلى الصراع التاريخي الملحمي بين الإسلام والغرب، غافلين عن قصد وسبق إصرار عن هذا الجانب الفكري الخصيب للعلاقات الثقافية (acculturstion) التي قامت -على مدى ألف عام أو يزيد- بين عالم الغرب وعالم الإسلام، سواء في صورة الأخذ والاستمداد الثقافي المتبادل، أم في صورة المناظرة والمواجهة، وهي العلاقات التي قد لا تجد لا مثيلاً بين دوائر الفكر والحضارة الأخرى.[40]

---

[39] السير هاملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، ص203: الأصل الإنجليزي:
Studies on the Civilization of Islam (London: 1961).

[40] انظر مثلاً مقالة: صموئيل هانجتون: "صراع الحضارات" مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية عدد/صيف 1993، الترجمة العربية للدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة الندوة، دورية جمعية الشؤون الدولية (عمان: العدد الأول، شعبان 1415هـ/ كانون الثاني 1995م، ص 16 وما بعدها).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا الاستعداد الفطري الموروث للثقافة الإسلامية للتحاور مع دوائر الفكر والحضارة المختلفة، نقيض لما وقع مثلاً بين المسيحية واليهودية، إذ لم يقم بين الديانتين حوار وتبادل ثقافي مثمر وبناء، واتسمت العلاقات الفكرية بين الديانتين بالانغلاق على الذات والامتناع عن الدخول في تبادل ثقافي يذكر بينهما، وحيثما ساد الصليب وانتشرت سيادته تلقى اليهود موجات من العنت والاضطهاد والتصفيات الجسدية، انظر إبرام زخار: دائرة المعارف الأمريكية، الطبعة الدولية، ص 10، ص6-64، مادة اليهودية: التاريخ وا تمع.

لقد بدأت حملات الرد على الفلسفة اليونانية، خاصة في جانبها الإلهي، بمدرسة المعتزلة وشيوخها الأوائل أمثال أبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظّام. فردود النظام على الدهرية جديرة بالاعتبار كما أشار "ينس" لأ ا: "هيأت للغزالي اعتراضاته التي وجهها للفلسفة"؛[41] وللإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (توفي: 324هـ/936م) رسالة عنوا ا: كتاب الفصول[42] في الرد على الدهرية الذين وصفهم الغزالي بقوله: "الصنف الأول (من أصناف الفلاسفة) الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك يكن أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة".[43]

وتابع هجوم شيوخ المعتزلة الأوائل شيوخ المدرسة الأشعرية من بعد، أمثال: الإمام أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني.[44] إلا أن الغزالي: "كان في مجال الهجوم على الفلاسفة عامة، والدهرية الزنادقة على وجه التخصيص، وتفنيد مزاعمهم: أقواهم حجة، وأغزرهم مادة، وأصلبهم قناة، وأطولهم باعاً، فطبع هذه الحملة بطابعه الغلاّب، و ذا مكّن لها، وهيأ أذهان الناس لقبولها".[45]

لقد أدرك الإمام الغزالي بثاقب بصيرته، وذكائه الخارق، وجوه التضاد والتعارض بين الإسلام والفلسفة اليونانية التي -كما أشار الشهيد سيد قطب-: "قد نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الأساطير، ولم تخل من عناصر الوثنية والأسطورية قط، فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على أساس التوحيد المطلق".[46]

---

[41] ينس (الدكتور): مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة، 1948)، ص16.

[42] ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 56، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت، 1960).

[43] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 87.

[44] أبو بكر الباقلاني: كتاب التمهيد، باب الكلام في إثبات حدوث العالم، ص 22، وأيضاً: إمام الحرمين الجويني: الإرشاد، ص25. لابن حزم الأندلسي محاولة مسهبة أورد فيها خمسة أدلة على حدوث العالم، وأنه مخلوق، وإبطال مذهب القائلين بقدمه، الفصل في الملل والنحل، باب الكلام على من قال بأن العالم لم يزل، وأنه لا مدبر له.

[45] توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص 114.

[46] سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (بيروت/القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص21.

ويمكن تلخيص أهم مواضع الخلاف والتضاد الجوهرية بين التصور الإسلامي والفلسفة اليونانية وخاصة في جوانبها الإلهية، في مسائل أتى على ذكرها الإمام الغزالي، ومسائل أخرى مضافة نستنبطها نحن -باجتهادنا- من القراءة النقدية لتلك الفلسفة.

1- القول بقدم العالم وإنكار عملية الخلق من العدم: إن الفكر اليوناني -عامة- لا يقر ولا يعترف بالخلق من العدم Creation ex-nihilo، فلا شيء يكون عن لا شيء، وكل شيء هو عن شيء سابق عليه، حتى نصل إلى ما أسمه بالمادة الأولية، وهي أزلية لا أول لها، وأبدية لا ناية لها، واصطلحوا عليها بالهيولا Primeval matter [Hylo] ، عنها ومنها تكون الموجودات.

وقد أكّد علماء الكلام وأثبتوا أن القول بقدم مادة العالم يسوق لزاماً إلى إنكار عملية الخلق، ومن ثم إلى إنكار الخالق البارئ المبدع تعالى. ولهذا عد المتكلمون القول بقدم العالم مدخلاً إلى إنكار الخالق تعالى: بَدِيع السماواتِ والْأرضِ وإِذَا قَضى أمراً فَإِنما يقُولُ لَه كُن فَيكُونُ (البقرة:117).

2- القول بأن الله تعالى يعلم الكليات (السنن والقوانين الطبيعية) ولا يعلم الجزئيات. وهذا متناقض مع قوله تعالى: وما يعزب عن ربك مِن مِثْقَالِ ذَرةٍ فِي الْأَرضِ ولا فِي السماءِ ولا أصغر مِن ذَلِك ولا أَكْبر إِلا فِي كِتابٍ مبِينٍ (يونس:61)، وقوله تعالى: وعِنده مفَاتِح الْغيبِ لا يعلَمها إِلا هو ويعلَم ما فِي الْبر والْبحرِ وما تسقُطُ مِن ورقَةٍ إِلا يعلَمها ولا حبةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرضِ ولا رطْبٍ ولا يابِسٍ إِلا فِي كِتابٍ مبِينٍ (الأنعام:59).

3- قولهم بأن الأجساد لا تحشر، وأن الثواب والعقاب هما للأرواح ا ردة. وأن المثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، فاستبعدوا وأحالوا الخلق الثاني، وهذا متناقض مع قول الله تعالى: وضرب لَنا مثَلاً ونسِي خلْقَه قَالَ من يحيِي الْعِظَام وهِي رمِيم . قُلْ يحيِيها الذِي أَنشأَها أَولَ مرةٍ وهو بِكُل

خلْقٍ عِلِيم) (يـس: 78-79)، وقوله تعالى بصيغة الاستفهام الاستنكاري: أَفَعِيينا بِالْخلْقِ الْأَولِ بلْ هم فِي لَبسٍ مِن خلْقٍ جدِيدٍ (ق:15).[47]

4- ولعل أهم هذه المشكلات وأخطرها، مما يمكن استنباطه من كتب الردود الإسلامية على الفلسفة اليونانية هي[48]: أن مرتكز الفكر اليوناني ومنطلقه، نـزعة إنسانية فردانية خالصة Extreme Subjectivism. فالفرد في مفهوم الفكر اليوناني، وكما أكّده السوفسطائيون: هو مقياس الأشياء كلها، كما جاء على لسان بروتاغوراس (توفي:410 ق.م)، مما لزم عنه عبر التاريخ: نـزعات ارتيابية وشكية وإلحادية؛ فصار الإنسان الفرد هو محور الوجود وقطبه، أو ما يصطلح عليه: قطبية الإنسان الفرد الصمد Anthropo-centricism التي تولدت عنها، وتفرعت عنها، وقامت عليها جملة مبادئ تلزم عنها منها: القول بنسبية الأحكام، فليس ثمة رأي أو حكم أصدق من نقيضه، أو أحق منه، فالأحكام جملة وتفصيلاً: ظنية احتمالية؛ والقول بأن القيم الخلقية هي الأخرى نسبية ومتغيرة Moral Relativism، وهي النـزعة التي بلغت مداها عند غورغياس السوفسطائي (توفي: 375ق.م)، ويتردد صداها عند الوضعيين عامة عبر التاريخ، ممن زعموا ويزعمون: أن ما يسمى بالقيم الخلقية المطلقة ليس إلا عادات وعوائد اجتماعية تتبدل وتتغير من شخص لآخر، ومن وقت لآخر، ومن مجتمع لآخر؛ وأخيراً القول بنفعية مادية خالصة Extreme Utilarianism ترى في المنفعة المادية الخالصة، العاجلة أو الآجلة، المقصد النهائي والغاية القصوى للسعي الإنساني.

والحق أن هذه النـزعات جاءت تمثل لبنات راسخات في بنية الفكر الغربي حتى يومنا هذا، وهو الفكر الذي يرتد في أصوله الكبرى وجذوره

[47] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 101 وما بعدها، أيضاً: افت الفلاسفة، الخاتمة، ص 293، وقد جعلنا دراسة هذه القضايا الثلاث محور القسم الثاني من كتابنا: الفلسفة الإسلامية؛ دراسة ونقد، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، 1404-1984، ص 127-293.

[48] انظر كتابنا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مواضع الخلاف بين الفكرين الإسلامي والغربي، ص 17-26، راجع أيضاً السير هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، الفصل الخاص بـ: بنية الفكر الديني في الإسلام، ص 203. ويشير بعض علماء اليهود إلى وجوه الخلاف هذه على أ ا خلاف بين: الروح الإبراهيمية الحنيفية- التوحيدية بين الفكر اليوناني، والروح الهيلينية: Atticisem ذات النـزعة التعددية، انظر: آيسدور أينشتاين: المصدر السابق، ص89.

التاريخية المنشئة له إلى ركيزتين هما: الفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية.[49] ولهذا وصف فريدريك شيلر، أحد أبرز ممثلي الوضعية المعاصرة نفسه بأنه "التلميذ البار لبروتاغوراس السوفسطائي."[50]

أما الإسلام فإنه لكونه ديناً توحيدياً خالصاً، يقوم أساساً على القول بمحورية الخالق تعالى في الوجود Theo Centricism، فهو الخالق للموجودات وللإنسان، وهو المشرع الذي يوالي عنايته ورعايته للبشر، وليس للإنسان مهما سما بعقله وارتقى في درجات النضج إلا أن يستمد الرشاد منه تعالى.

الخاتمة: ملاحظات نقدية ومنهجية

إننا مع تقديرنا وإكبارنا للجهد الكبير والمخلص الذي بذله المتكلمون في إرساء قواعد منهج عقلي مستنير في الإسلام، ودفاعهم ا يد عن الدين الحق، وعقائده الأساسية ومرتكزاته الخلقية، وأ م لم يفعلوا ذلك طلباً للفتنة وإثارة الخلافات، أو سعياً وراء أمور لا طائل تحتها، كما قد يصوره أتباع المنهج السلفي الاتباعي التقليدي غالباً، بل فعلوا ما فعلوا عن رغبة صادقة، وعزم أكيد للرد على مفتريات الخصوم، "فعلماء هذا العلم وضعوا فيه ما وضعوا، وصنفوا فيه ما صنفوا -كما أشار الشيخ محي الدين بن عربي- لا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله؛ وإنما وضعوه ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله والصفات، أو بعض الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو الإعادة إلى الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر، وما يتعلق ذا الصنف. وكانوا (يعني الخصوم المعاندين) كافرين بالقرآن، مكذبين به، جاحدين له. فطلب علماء الكلام إقامة الدليل عليهم على الطريقة التي زعموا أ ا أد م إلى

---

[49] أجمع مؤرخو الحضارة الغربية على:

- وحدة هذه الحضارة واطرادها، وأ ا تراكم تاريخي وتفاعل ثلاثة عناصر متداخلة تشكل في مجموعها الأصل اليوناني-الروماني المشترك لهذه الحضارة، وأ ا وليدة ذا ا، ونسيج ذاتي خالص، لم يتأثر في بنيته وتكوينه بغير هذين المكونين الرئيسين لها: انظر:

Gustave Edmund Von Grunebaum: Modern Islam: The Search of cultural Identity (University of California, 1962), p,249.

[50] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص 64، الأصل الإنجليزي، لندن 1970 (الطبعة الثامنة). وقد ذهب أزفلد كوليه إلى اعتبار بروتاغوراس "الأب التاريخي للوضعية المعاصرة"، المدخل إلى الفلسفة، الترجمة العربية للدكتور أبي العلا عفيفي (القاهرة: الطبعة الخامسة، 1965م).

إبطال ما ادعينا صحته خاصة، حتى لا يشوشوا على العامة عقائدهم".[51] ومن ثم فلن يقلل من قيمة علمهم وجهدهم وجهادهم ما ذكره الإمام الغزالي، وهو أحد مشاهيرهم، من أن مناهجهم "مبنية على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج متناقضات الخصوم، ومؤاخذ م بلوازم مسلما م؛ وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى بالضروريات شيئاً أصلاً";[52] ذلك أن هذا الحكم قد جاء في سياق بيان وجه التفاضل بين المنهج الكلامي العقلي ومناهج الصوفية القائمة على الكشف والإلهام، الذي انتهى التطور الجواني الذاتي للغالي عند شطآنه، وإلا فقد قال الغزالي في بيان فضل علم الكلام وشرفه: "علم الكلام مقصوده: حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عباده، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المتبدعة أموراً مخالفة، فلهجوا ا، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.[53]

ولا يقدح أيضاً في جدية منهجهم ما أورده قاضي قرطبة ابن رشد عنه؛ إذ يقول: "مناهج المتكلمين غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الله تعالى، وليست هي بالطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان من قبلها".[54] فهذه شهادة خصم استسلم لمنهج أرسطو وفلسفته، ولأجله أيضاً عرف بالشارح الكبير.

---

[51] ابن عربي (الشيخ محي الدين) (توفي: 638هـ/1241م): الفتوحات المكية، تحقيق الدكتور عثمان يحيى (بيروت: دار صادر د.ت)، ص156.

[52] الغزالي: المنقذ من الضلال، ص83.

[53] الغزالي: المصدر السابق، ص79.

[54] ابن رشد (توفي: 595هـ/1119م): الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق الدكتور محمود قاسم (القاهرة: الطبعة الثانية، 1964م) ص140.

ومع هذا كله، فإننا نسارع إلى القول بأن المشكلات التي تعرض لها المتكلمون، وجادلوا خصومهم فيها، وردوا على آرائهم، مما لا يتوافق مع طبيعة التحديات الفكرية المعاصرة، التي تواجهها أمتنا وفكرنا الإسلامي في العصر الراهن. فقد تبدلت الظروف، وتغيرت الأحوال، وتباينت معها صورة التحديات المصيرية، وأساليب الاستجابة لها.

فنحن اليوم لسنا معنيين بالبحث في المشكلات الكلامية التقليدية المتوارثة التي لجّ المتكلمون في مناقشتها في أزما م، مثل: مباحث القضاء والقدر، والصفات الإلهية، وبيان خواص الفرقة الناجية وصفتها، وخصوصية المذهب الأشعري، بوصفه مذهب أهل السنة والجماعة، ومسألة الرؤية السعيدة، وهل القرآن أزلي وقديم أم حادث مخلوق؟ ومرتكب الكبائر أهو مؤمن محض؟ أم كافر خالد في النار؟ أم هو في منـزلة بين المنـزلتين؟

فتلك مشكلات كانت لها ظروفها التي ولد ا، وهي ظروف تعرض تأويل النصوص فيها لضغط الأوضاع السياسية، وهي أيضاً ظروف قد بادت وانقرضت فليس لمؤمن عاقل، عارف بتحديات حياته المعيشة، أن يجترها ويستعيدها ويقف عندها طويلاً. بل الواجب أن نستلهم من تراث الكلاميين العقلي: منهجهم العلمي في: البحث والتمحيص والمتابعة والتدقيق، والدراسة والنقد والتحليل، وحسن الاستنباط والتمييز، وتأكيدهم ضرورة أن يتعقّل أهل الفكر والذكر، للاختلاف في الرأي والاجتهاد، ما دام الاجتهاد العقلي: سعياً إنسانياً مخلصاً ونـزيهاً للوصول إلى الحقيقة، وهو غير معصوم باتفاق الجميع، وأن نشدد على حرية الفكر، ونتسامح مع الرأي المخالف، وأن نلتزم الحَيدة والموضوعية في البحث والمناقشة وإيراد آراء الخصوم، بلا تعصب يسد منافذ الحوار العقلاني المستنير، أو محاباة في الباطل تغتال الحقيقة، وتشوه الأمور.

كذلك ينبغي الحذر الشديد عند قراءة مدونات المتكلمين، وعدم التسليم بصحة ما جاء فيها، من غير نقد باطني جريء للنصوص. إذ المعلوم الثابت تاريخياً أن أغلب المؤلفات الكلامية دونت في عصر اتسم بالاستقطابات المذهبية الحادة والصراعات الطائفية المقيتة، التي أ كت قوى الأمة، وفرقت شملها

وشتتت جماعتها. ومع أن أكابر المتكلمين، ممن تعد مدونا م مراجع أولية لدراسة الأفكار والمذاهب، قد اشترطوا على أنفسهم ابتداءً الالتزام بالحيدة والموضوعية في تحري الحقيقة ا ردة، بلا تدليس أو تلبيس، أو ليّ لآراء الخصوم قصد التشنيع ا، وبيان افتها، فإ م -وهم يحيون أجواء فكرية وتاريخية اتسمت بالاستقطابات المذهبية الحادة، والنظرة الأحادية المغلقة على ذا ا، التي لا ترى الحق إلا فيما تعتقده من رأي ونظر- قد أخفقوا في الوفاء بمطالب المنهج النقدي الذي ألزموا أنفسهم الأخذ بشروطه. ولنضرب لذلك بعض الأمثلة التي وأد أصحا ا المنهج النقدي العقلي للمتكلمين، والتي تكشف عن سقوط أصحا ا ضحايا للاستقطابات الفكرية، وسياسة القهر والإكراه، وإلزام الخصوم بما لا يلزم عن مذهبهم.

يقول الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في مقدمة مدونته المعروفة مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين: "أما بعد: فإنه لا بد لمن أراد معرفة الديانات، والتمييز بينها، من معرفة المذاهب والمقالات. ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات بين مقتصد فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، وبين متعمد للكذب في الحكاية، إرادة التشنيع على من يخالفه، وبين تارك للتقصي في روايته عن اختلاف المختلفين، وبين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به. وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين."[55]

ويقول الإمام أبو الفتح الشهرستاني، مؤرخ الأديان والفِرق والمذاهب، في مقدمة كتابه الذي يعد مرجعاً أولياً لكل قارئ وباحث في المذاهب والأديان: "وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعين

---

[55] الأشعري (توفي: 324هـ/936م): مقدمة مقالات الإسلاميين، تحقيق المستشرق هلموت ريتر، إسطنبول: 1929. وعن سلبيات هذه الاستقطابات الطائفية وأثرها الضار، انظر: عبد ا يد عمر النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية" (دورية إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1416هـ/1995م)، ص59-61.

حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل".[56]

وهذا الكتاب هو الذي قال عنه الإمام الفخر الرازي، الذي عاش -نسبياً- خارج إطار عصر الاستقطابات المذهبية الحادة: "كتاب الملل والنحل للشهرستاني كتاب حكى فيه مذاهب أله العالم بزعمه، إلا أنه غير معتمد عليه، لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى الفَرق بين الفِرق من تأليف الأستاذ أبي منصور البغدادي. وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، فلا يكاد ينقل مذهبهم على وجهه. ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب فلهذا وقع الخلل في نقل المذاهب."[57]

وقع كل هذا في تعارض تام مع منهج القرآن الكريم القائم على أساس منع الإكراه في الدين الثابت عند المؤمنين به وحياً؛ دع عنك أن يكون إكراهاً على المذهب الذي لا يعدو أن يكون سعياً إنسانياً يتحكم فيه ما في طبيعة الإنسان من قيود وحدود، وقابلية للتغير والتحول، واقتراب أو ابتعاد عن الحق والصواب. فالاجتهادات في مجموعها فروض وتقديرات، وآراء وأفكار تدور كلها في فلك الإمكان والاحتمال. فهل لمتدين عقل دينه وفهم حقيقته أن يلْبس رأيه ثوب الدين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إن القرآن الكريم في تأكيده وتقريره مبدأ منع الإكراه في الدين قد أثبت للبشرية قاعدة دينية خلقية خالدة مفادها: أن الإيمان قضية باطنية (داخلية) خالصة، وأنه لا بد أن يكون عن اختيار مبني على الإدراك واليقين، وأن الإكراه عليه لا يسوق إلا إلى سوأتين كلتاهما عار وشنار لا تليق بالإنسان الذي كرمه الله تعالى، وجعله أهلاً للخلافة على الأرض، وحمله أمانة السماء؛ وهاتان السوأتان هما: إما التظاهر الكذوب بالإيمان نفاقاً، خوف المحنة، مما يسوق لزاماً إلى ألوان من "التقية والخداع"، وذلك بإظهار الإنسان خلاف ما يعتقده داخلياً قناعة ويقيناً، مخافة الردع والقهر، أو تحين الفرصة المواتية للارتداد الكامل عما أجبر عليه إكراهاً وجبراً. ومن هنا فإنّ أشد تحذير وجهه

[56] الشهرستاني: مقدمة الملل والنحل.

[57] الشيخ جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص 23-24.

القرآن الكريم للنبي الصادق الأمين، المعصوم باتفاق، الرؤوف الرحيم بالمؤمنين ﴿لَقَد جاءَكُم رسولٌ مِن أنفُسِكُم عزِيز علَيهِ ما عنِتم حرِيص علَيكُم بِالْمؤمِنين رؤوف رحِيم﴾ (التوبة:128)، هو التحذير من الميل إلى الهيمنة والسيطرة والتسلط؛ فقال تعالى: ﴿فَذَكر إِنما أنت مذَكر . لَست علَيهم بِمصيطِر﴾ (الغاشية:21-22)، وقال تعالى: ﴿أَفَأنت تكْرِه الناس حتى يكُونوا مؤمِنين﴾ (يونس:99)، وقال تعالى: ﴿لَيس لَك مِن الْأمرِ شيءٌ﴾ (آل عمران: 128).

إن الإسلام دين يسير؛ وقوته في سهولته، فتقييده بالتكلّفات التي اصطنعها علماء الكلام، خروج به عن طبيعته التي تخاطب الفطرة السليمة للإنسان.

إن الإسلام دين واضح، وعظمته في وضوحه، فلنخلّصه من كل غموض يراد إلحاقه به، باسم الانتصار الجاهل للدين أسوأ من العدو العاقل له. فلقد صاغ المتكلمون أصول العقيدة صياغة سلبية، وفي عبارات تتسم بالتجريد الخالص ولا تنبئ عن جوهرها، ولا تخبر عن حقيقتها ومقاصدها، بقدر ما كانت هذه الصياغة التجريدية السلبية رفضاً لآراء ومعتقدات متعارضة مع حقائق الإسلام، أثار ا ظروف الصراع الفكري والعقدي مع أهل الأديان السابقة على الإسلام. وهكذا لخّص الإمام النسفي جملة العقائد الإسلامية في أقل من صفحتين، وأوجزها صاحب المواقف في صفحة يتيمة مفردة جعلها في آخر كتابه الموسوعي. ولعل هذا التجريد الذي أفقد الدين صفاء الإيمان ودفق اليقين وحرارة العاطفة والوجدان هو ما حمل الغزالي على تسمية كتابه بـ: إحياء علوم الدين رفضاً للتجريدات العقلية الجامدة، والغلو في الوقوف عند الرسوم والأشكال الخارجية للدين.

إن القرآن الكريم قد جعل التعقل والتدبر والتفكر والتبصر منهجاً لفهم الوجود، ورد التقليد والمتابعة، بلا روية وتبصر، وجعله عدواً له، على لسان إبراهيم الحنيف عليه السلام: ﴿قَالُوا نعبد أَصناماً فَنظَل لَها عاكِفِين . قَالَ هلْ يسمعونكُم إِذْ تدعونَ . أَو ينفَعونكُم أَو يضرونَ . قَالُوا بلْ وجدنا آباءَنا كَذَلِك يفْعلُونَ . قَالَ أَفَرأَيتم ما كُنتم تعبدونَ . أَنتم وآباؤكُم الْأَقْدمونَ . فَإِنهم عدو لِي إِلا رب الْعالَمِين﴾ (الشعراء:71-77).

فلنتمسك بمنهج القرآن الكريم الذي قال فيه الحق تعالى: وما يعقِلُها إلا العالِمونَ (العنكبوت: 43)، المنهج القويم الذي "جمع بين المعقول والمنقول"، وأبطل دعاوى المرجفين (من دعاة الحداثة والتنوير والمعاصرة) القائلين أن بين "المعقول والمنقول" تقابلاً وتعارضاً وتناقضاً، وأنه لا "حداثة" ترتجى من غير خضوع الدين والوحي للسلطة البشرية وأحكام العقل الإنساني واجتهاداته. فهم في سعيهم هذا ما استفتوا القرآن الكريم، ولم يدركوا دقائق المنهج القرآني، وإنما استسلموا لمنطق الفكر الغربي الذي عاش الصراع بين هذه المتقابلات المتناقضات، منذ ولادته المبكرة في أحضان اليونان في القرن السادس قبل الميلاد.[58]

إن الإسلام دين التوحيد والوحدة، فلنتجاوز غواية كتاب الفرق والمقالات وهوايتهم بالفرقة والافتراق، فقد قرن الحق تعالى ذلك بالشرك والمشركين، فقال عز من قائل ولا تكُونوا مِن الْمشرِكِين . مِن الذِين فَرقُوا دِينهم وكَانوا شِيعاً كُل حِزبٍ بِما لَديهم فَرِحونَ (الروم:31-32).

---

[58] انظر: عرفان عبد الحميد فتاح: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص 23-24، ومحمد عمارة: "الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام"، دورية إسلامية المعرفة (السنة الأولى، العدد الأول، ربيع 1416هـ/1995م)، ص 85 وما بعدها.

من محاذير التفسير: سوء التأويل

يوسف القرضاوي*

من المقرر لدى أهل العلم: أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها، دلالة على معانيها الأصلية، كما وضعت في اللغة.

ولكن تأويل النصوص، بصرفها عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، أو الكنائي، لا يخالف فيه عالم له دراية بالقرآن والسنة.

وقد لا يسمي بعضهم ذلك مجازاً، ويطلق عليه اسماً آخر، كما يفعل شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي: 728هـ/1328م)، ومن سبقه من علماء اللغة، ثم من تبعه من تلاميذه.

ونحن لا نمنا الأسماء والعناوين إذا صحت المسميات والمضامين، فهم متفقون على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر غير المتبادر منه.

لا تأويل إلا بدليل

المهم ألا يحدث إلا بدليل أو بقرينة توجب صرفه عن المعنى الأصلي، وإلا بطلت الثقة باللغة ومهمتها. فإذا وجدنا الدليل أو القرينة صرفنا اللفظ من الصريح إلى الكناية، ومن الحقيقة إلى المجاز.

في القرآن الكريم نجد ذلك التعبير بالكناية في مثل قوله تعالى: أو جاءَ أحد مِنكُم مِن الْغائِطِ أو لامستم النساءَ فَلَم تجِدوا ماءً فَتيمموا صعِيداً طَيباً (المائدة: 6)، فالغائط هو: المكان المطمئن من الأرض، كُني بالمجيء منه عن التغوط، وهو الحدث الأصغر.

* دكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة الأزهر 1393هـ/1973م، رئيس مركز بحوث السنة بجامعة قطر.

وأما قوله: أو لامستم النساءَ فقد كنى به عن الحدث الأكبر، كما قال ترجمان القرآن ابن عباس (توفي: 68هـ/688م): هو الجماع، وقال الفقيه التابعي الجليل سعيد بن جبير: ذكروا اللمس فقال ناس من الموالي: ليس بالجماع؛ وقال ناس من العرب: اللمس الجماع؛ قال: فأتيت ابن عباس فقلت له: إن أناساً من الموالي والعرب اختلفوا في (اللمس) فقالت الموالي: ليس بالجماع، وقالت العرب: الجماع. قال ابن عباس: فمن أي الفريقين كنت؟ قال: كنت من الموالي، قال: "غُلب فريق الموالي! إن اللّمس والمس والمباشرة: الجماع، ولكن الله يكني ما شاء بما شاء."[1]

ومن الصحابة والتابعين من أدخل مقدمات الجماع في معنى اللّمس والمس، مثل القُبلة والجس باليد ونحوها.[2]

وقد رجح ابن تيمية ما ذهب إليه ابن عباس من أن اللمس كناية عن الجماع[3] ولكنه لم يسم ذلك مجازاً، ولم يعتبره تأويلاً، والنتيجة واحدة.

التأويل إذن مقبول إذا دل عليه دليل صحيح من اللغة أو من الشرع أو من العقل، وإلا كان مردوداً مهما يكن قائله.

اهتمام العلماء بضوابط التأويل

لهذا كان من اشد ما تتعرض له النصوص خطراً: سوء التأويل لها، بمعنى أن تفسر تفسيراً يخرجها عما أراد الله تعالى ورسوله ا، إلى معان آخر، يريدها المؤولون لها. وقد تكون هذه المعاني صحيحة في نفسها، ولكن هذه النصوص لا تدل عليها، وقد تكون المعاني فاسدة في ذاته، وأيضاً لا تدل النصوص عليها. فيكون الفساد في الدليل والمدلول معاً.

وقضية (التأويل) قضية كبيرة تعرض لها علماء الأصول، وأشبعوها بحثاً، على اختلاف مشار م ومدارسهم، وشاكرهم في هذا علماء الكلام والتفسير.

---

[1] ذكره ابن جرير الطبري في تفسيره: 398/8، الأثر (9581) وما بعده، - طبعة دار المعارف بتحقيق آل شاكر وأورده ابن كثير في تفسيره أيضا: 502/1- ط. الحلبي.

[2] انظر: الآثار (9606) وما بعدها من تفسير الطبري السابق.

[3] انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام.

والمراد بالتأويل[4] -هنا- معناه الاصطلاحي، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله، لدليل يصيره راجحاً.[5]

وهذا هو التأويل الصحيح المقبول.

فلا بد أن يكون الصرف إلى معنى يحتمله اللفظ، ولو كان احتمالاً مرجوحاً. وإلا لم يكن تأويلاً، وإنما هو جهل وضلال، أو عبث وباطل.

ولا بد أن يقوم دليل راجح على هذا الصرف، وإن كان اللفظ يحتمله؛ لأن ترك الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لا يجوز إلى بدليل. وإلا لقال كل من شاء ما شاء، وأبطل كل زائغ أدلة الشرع الواضحة بلا برهان، متذرعاً بعنوان التأويل.

ولا بد أن يكون الدليل الذي صرف عن الظاهر راجحاً فأما دليل مرجوح أو مساوٍ فهو مردود.

ومعنى هذا أن التأويل لا يجوز لكل من هب ودب، ولا يجوز بلا قيد ولا شرط، كما يتوهم الجاهلون والمتلاعبون.

قال ابن برهان: وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد.[6]

وقد تحدث الأصوليون عن معنى التأويل ومجاله وشروطه، وأنواعه، وأفاضوا. ولا مجال في هذا المقام للخوض في هذا الميدان الرحب[7]، إنما نكتفي ببعض الإشارات والتنبيهات والأمثلة النافعة في بحثنا هذا.

---

[4] لفظ (التأويل) قد يطلق ويراد به (التفسير)، كما يستخدمه الطبري وغيره، وقد يراد به حقيقة الشيء التي يؤول إليها كقول يوسف: هذَا تأْوِيلُ رؤياي مِن قَبلُ (يوسف: 100) أي واقعها وحقيقتها التي انتهت إليها، وقوله تعالى: هلْ ينظُرونَ إلا تأْوِيلَه...ُ (لأعراف:53) وقد يراد به: المعنى الاصطلاحي المذكور، وهو الذي نتحدث عنه هنا.

[5] انظر: إرشاد الفحول للشوكاني، ص 176- طبعة مصطفى الحلبي.

[6] المصدر السابق.

[7] يمكن الرجوع لمن أراد ذلك إلى الدراسة القيمة للدكتور محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (بـيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت)، ج1، ص355-459. وانظر: المستصفى للغزالي: 386/1-402، ومسلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت المطبوع مع المستصفى: 23/2، والمحصول للرازي بتحقيق د. طه جابر العلواني، وإرشاد الفحول، ص 175-177.

وللظاهرية هنا موقف من موضوع التأويل، فهم يرفضون التأويل إذا لم يدل عليه نص من كتاب، أو سنة أو إجماع، تأسيساً على مذهبهم في الأخذ بظواهر النصوص، فهي عندهم وافية بكل شيء، كما قال مؤسس المذهب داود بن علي (توفي: 270هـ/884م)، وأكده أبو محمد ابن حزم (توفي: 456هـ/1073م) الذي أحيا المذهب بعد موات.

وفي مقابل الظاهرية الذين يمثلون جانب التفريط -بل الجمود- في التأويل، نجد طوائف أخرى تمثل جانب الإفراط، بل التسيب في التأويل.

ومما لا شك فيه أن الأصل هو حمل الكلام على معناه الظاهر، إذ هو ما تدل عليه اللغة بأصل وضعها، وما يفهم من اللفظ لأول وهلة. فلا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى غيره إلا لدليل يصرف عن ذلك. وهذا ما أشير إليه في تعريف التأويل.

فالأصل في الكلام الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقرينة ودليل.

والأصل بقاء العام على عمومه، حتى يظهر ما يخصصه. وبقاء المطلق على إطلاقه، حتى يرد ما يقيده.

والأصل بقاء الأخبار -فيما يتعلق بالعقائد والغيبيات- على ظاهر معناها حتى يأتي ما ينقلها عنه.

وكذلك الأوامر والنواهي في الأحكام والعمليات، هي على ظواهرها حتى يجيء ما يصرفها عنها.

مجال التأويل

ومن ثم نجد أن التأويل يمكن أن يدخل في الفقه والفروع، ولا خلاف في ذلك، كما قال الشوكاني.

ويمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل، وفي ذلك اتجاهات أو مذاهب ثلاثة، ذكر الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول خلاصة وافية لها، نشير إليها هنا:

الأول: أن لا يدخل التأويل فيها: بل تجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها، وهذا قول المشبهة.

الثاني: أن لها تأويلاً، ولكنا نمسك عنه، مع تنـزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (آل عمران: 7)؛ قال ابن برهان: وهذا قول السلف، قال الشوكاني: وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أحب التأسي.

الثالث: أنا مؤولة.

قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل، والآخران منقولان عن الصحابة، ونقل المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة.

ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين (توفي: 478هـ/1085م)، والغزالي (توفي: 505هـ/1112م)، والرازي (توفي: 606هـ/1209م)، ما يفيد عودهم إلى مذهب السلف ثم قال: "وهؤلاء الثلاثة هم الذين وسعوا دائرة التأويل، وطولوا ذيوله، قد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف كما عرفت، فلله الحمد كما هو أهل له".

وحكى الزركشي (توفي: 794هـ/1392م) عن ابن دقيق العيد (توفي: 702هـ/1303م) أنه قال: "وتقول في الألفاظ المشكلة: إنها حق وصدق، وعلى الوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئاً منها فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه في مخاطباتها، لم ننكر عليه ولم نبدعه. وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عنه واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنـزيه".

وقد تقدمه إلى مثل هذا ابن عبد السلام (توفي: 660هـ/1262م).

قال الشوكاني: والكلام في هذا يطول، لما فيه من كثرة النقول، عن الأئمة الفحول.[8]

لجوء علماء المسلمين كافة إلى التأويل

ولا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية -في الكلام أو الفقه أو الأثر أو التصوف- إلا لجأت إلى التأويل، وإن تفاوتت في ذلك تفاوتاً كثيراً، منها من

[8] انظر: إرشاد الفحول، ص 176-177.

وسع، ومنها من ضيق، ومنها من قرب في تأويله، ومنها من بعد، حتى خرج عن العقل والشرع.

والمهم أن التأويل لا بد منه، فقد يوجبه العقل، وقد يوجبه الشرع، وقد توجبه اللغة، ومن رفض ذلك شرد عن الصواب، سقط في هوة الخطأ، كما فعل الظاهرية.

وأكثر ما يلجأ العلماء للتأويل، لتنسجم النصوص بعضها مع بعض، لا يضرب بعضها بعضاً، ومن هنا أولوا قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"،[9] وقلوه: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"،[10] بأن المراد بالكفر هنا: الكفر الأصغر، كفر النعمة، أو كفر المعصية، لا الكفر الأكبر المخرج من الملة، وإنما سمي كفراً، لما فيه من التشبه بكفار الجاهلية الذين كانوا يقاتل بعضهم بعضاً، ويضرب بعضهم وجوه بعض.

وسبب هذا التأويل: أن القرآن أثبت الإيمان للمقتتلين من المسلمين، وأبقى عليهم وصف الأخوة الإيمانية وأوجب الصلح بينهم فقال: وإنْ طَائِفَتَان مِن الْمؤمِنين اقْتتلُوا فَأصلِحوا بينهما... (الحجرات: 9)... إلى أن قال: إنما الْمؤمِنونَ إخوةٌ فَأصلِحوا بين أخويكُم (الحجرات:10).

ومثل ذلك قوله: إنما الْمؤمِنونَ الذِين إذَا ذُكِر الله وجِلَت قُلُوبهم وإذَا تلِيت علَيهم آياته زادتهم إيماناً وعلَى ربهم يتوكلُون... (الأنفال:2-4)، وقوله: قَد أَفْلَح الْمؤمِنونَ . الذِين هم فِي صلاتِهم خاشِعونَ . والذِين هم عنِ اللغوِ معرِضونَ (المؤمنون:1-3).

وقوله تعالى: إنما الْمؤمِنونَ الذِين آمنوا بِاللهِ ورسولِهِ ثُم لَم يرتابوا وجاهدوا بِأموالِهم وأنفُسِهم فِي سبِيل اللهِ أُولَئِك هم الصادِقُونَ (الحجرات:15).

---

[9] متفق عليه عن جرير، وعن ابن عمر، اللؤلؤ والمرجان، (44و45).

[10] متفق عليه عن ابن مسعود، نفسه (43).

ونحو ذلك قوله ﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشر ا وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن".[11]

وقوله: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن... من لا يأمن جاره بوائقه"،[13] فقد أولها العلماء بأن الإيمان المنفي هنا: هو الإيمان الكامل، لا أصل الإيمان. كما يقال: لا مال إلا ما نفَع، ولا علم إلا ما أدى إلى العمل، والمراد نفي الكمال.

وإنما أول العلماء ذلك، لأن نمت نصوصاً أخرى وافرة، دلت على إيمان أهل المعصية، وأن مرتكب المعصية -ولو كانت كبيرة- لم يخرج من دائرة الإيمان.

وذلك مثل النصوص التي بينت أن من مات على "لا إله إلا الله"[14] دخل الجنة.

وقوله ﷺ لمن لعن الذي شرب الخمر من الصحابة وضرب أكثر من مرة: "لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله"،[15] أو"لا تكونوا عوناً للشيطان على أخيكم"،[16] فدل على أن أخوته باقية رغم معصيته، وأن حب الله ورسوله مستقر في قلبه، وإن زلت قدمه إلى الوقوع في أم الخبائث.

وكذلك لو كان بالزنى والشرب والسرقة يكفر ويخرج من الإيمان، لكانت عقوبته عقوبة الردة، وهي عقوبة واحدة، فلا معنى لأن يعاقب الزاني والشارب بالجَلْدِ، والسارق بالقطع.

حتى ابن حزم لجأ إلى التأويل

والإمام أبو محمد ابن حزم أشد الناس تمسكاً بالظواهر، وأبعدهم عن التأويل، تبعاً للمدرسة التي آمن ا، وعاش حياته محامياً عنها، وهي المدرسة

---

[11] متفق عليه عن جرير، نفسه (26).

[13] رواه البخاري عن أبي شريح، كتاب الأدب، ج10، رقم 6016.

[14] متفق عليه عن أبي ذر، كما في اللؤلؤ والمرجان؛ رقم 60.

[15] رواه البخاري عن عمر بن الخطاب، كتاب الحدود، ج12، رقم 6780.

[16] رواه البخاري عن أبي هريرة، كتاب الحدود، ج12، رقم 6781.

الظاهرية، ومع هذا وجدناه يلوذ بالتأويل في بعض الأحيان، حين لا يجد منه بداً.

فقد ذكر في المحلى حديث" "سيحان وجيحان، والنيل والفرات، كل من أنهار الجنة"، وحديث: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة"، وهما صحيحان ثابتان.

ثم قال ابن حزم: "هذان الحديثان ليس على ما يظنه أهل الجهل من أن الروضة مقتطعة من الجنة! وأن هذه الأنهار مهبطة من الجنة! هذا باطل وكذب"، ثم ذكر أن معنى كون الروضة من الجنة إنما هو لفضلها، وأن الصلاة فيها تؤدي إلى الجنة، وأن تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنة، كما تقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة، وكن قيل في الضأن: "إنها من دواب الجنة". وكما قال عليه السلام: "الجنة تحت ظلال السيوف". ومثل ذلك حديث: "الحجر الأسود من الجنة".

ثم حمل ابن حزم بشدة على من حملوا هذه الأخبار على ظاهرها، قائلاً: قد صح البرهان من القرآن، ومن ضرورة الحس، على أنها ليست على ظاهرها.[17]

وهكذا وصل التأويل إلى المدرسة الظاهرية، التي تتمسك بظواهر النصوص إلى حد الجمود في بعض الأحيان. ولكنها أولت حين لم تجد من التأويل بداً.

المدرسة الحنبلية والتأويل

والمدرسة الحنبلية من أشد المدارس -أو لعلها أشدها- حرباً عل التأويل، وخصوصاً في جانب العقيدة، إلى حد جعل ابن تيمية وتلاميذه ينكرون وجود المجاز في القرآن والسنة واللغة عموماً، ويرون فتح ذلك الباب ذريعة إلى الضلال والفساد، ودخول الزنادقة والباطنية وكل عدو للإسلام من خلاله.

ومع هذا اضطروا أن يطرقوا باب التأويل في بعض النصوص.

---

[17] انظر المحلى، ج7، ص 330-331، المسألة 919، وانظر: كتابنا كيف نتعامل مع السنة، ص 166-167.

وقد حكى الإمام الغزالي في فيصل التفرقة: أن الإمام أحمد بن حنبل، وهو أبعد الناس عن التأويل، لجأ إليه في بعض الأحاديث، كما نقل إليه ذلك بعض الحنابلة المعاصرين له في بغداد.

وهذه الأحاديث هي:

"الحجر الأسود يمين الله في الأرض"،[18] "القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن"،[19] إني لأجد نفَس الرحمن من جهة اليمين."[20]

وقد علّق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه المقولة، فرمى هذه الرواية بالبطلان، وقال: إنا كذب على الإمام أحمد، ولا يعرف ذلك عنه، وناقل ذلك للغزالي مجهول، لا يعرف علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال.

ومع هذا سئل ابن تيمية عن الحديثين الأول والثالث فقال:

"أما الحديث الأول، فقد روى عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت. والمشهور إنما هو عن ابن عباس، قال: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله، فكأنما صافح الله وقبل يمينه.

"ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره. فإنه قال: "يمين الله في الأرض" فقيده بقوله: "في الأرض"، ولم يطلق فيقول: "يمين الله". وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق.

ثم قال: "فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه". ومعلوم أن المشبه غير المشبه به. وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً؛ ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتاً

---

[18] رواه الحاكم في المستدرك عن ابن عمر من طريق عبد الله بن المزمل، ضمن حديث بلفظ: "وهو يمين الله التي يصافح بـه خلقه"، وصححه الحاكم، وقال الذهبي: ابن المزمل واه (457/1)؛ ورواه الخطيب وابن عساكر عن جابر، كما في ضـعيف الجامع الصغير باللفظ المذكور، بزيادة: "يصافح ا عباده" الحديث (2771).

[19] رواه مسلم في كتاب القَدر عن ابن عمرو، بلفظ: "إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين..." مختصر صحيح مسلم للمنذري (1857)، ورواه أحمد والترمذي والحاكم عن أنس، كما في صحيح الجامع الصغير (1585).

[20] رواه أحمد عن أبي هريرة في حديث قال فيه: "وأجد نفس ربكم من قِبل اليمن": (541/2)، وأورده الهيثمي في ا مـع (55/10-56)، وقال: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، غير شبيب وهو ثقة. وقال العراقي في تخريج الإحيـاء: رجالـه ثقات (104/1).

يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه؛ ليكون ذلك بمنـزلة تقبيل يد العظماء، فإن ذلك تقريب للمقبل، وتكريم له، كما جرت العادة.

وأما الحديث الثاني: "إني أجد نفَس الرحمن من جهة اليمن"، فقوله: "من اليمن" يبين مقصود الحديث، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى، حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين "يحبهم ويحبونه" الذين قال فيهم: من يرتد مِنكُم عن دِينِهِ فَسوف يأْتي الله بِقَومٍ يحِبهم ويحِبونه (المائدة:54).

وقد روى أنه لما نـزلت هذه الآية سئل عن هؤلاء، فذكر أنم قوم أبي موسى الأشعري. وجاءت الأحاديث الصحيحة: "أتاكم أهل اليمن، أرق قولباً، وألين أفئدة. الإيمان يمان، والحكمة يمانية"، وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الأمصار، فبهم نفّس الرحمن عن المؤمنين الكربات... ."[21]

ومن تأمل كلام شيخ الإسلام، وكان منصفاً، وجد في توجيهه للحديثين قدراً من التأويل، وضرباً من التجوز، وما ذكره من لفظة "في الأرض" في الحديث الأول، أو لفظة "من اليمن" في الحديث الثاني، هو ما يسميه علماء البلاغة "القرينة" في ا از، التي تدل على أن اللفظ أريد به غير ما وضع له في الأصل.

ونحو ذلك حديثه عن معية الله تعالى لعباده، العامة والخاصة، ون قُرب الرب من عبده، وقُرب العبد من ربه، فيه شيء مما ذكرنا من التأويل،[22] وإن لم يسمه كذلك. ولكنه تأويل قريب وصحيح ومقبول بلا ريب، وهو ما يحتاج إليه كل عالم في بعض الأحيان. ولكن المحظور هو التوسع، الذي سقط فيه من سقط من الأفراد والفرق.

وقد نقل العلامة جمال الدين القاسمي في تفسيره محاسن التأويل عن ابن تيمية في بعض فتاواه قوله: "نحن نقول با از الذي قام دليله، وبالتأويل الجاري على نج السبيل، ولم يوجد في شيء من كلامنا وكلام أحد منا، أنأ لا نقول با از والتأويل. والله عند كل لسان. ولكن ننكر من ذلك ما خالف الحق

[21] انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ص 397-398.

[22] انظر: مجموع الفتاوى، ج5، ص 103-104 و 242-243.

والصواب، وما فُتِح به الباب إلى هدم السنة والكتاب، واللحاق بمحرفة أهل الكتاب".[23]

وهذا هو اللائق بإمام مثل ابن تيمية الذي جمع بين النقل والعقل، ووسع علمه تراث السلف ومعارف الخَلف، و يأ له من أدوات المعرفة ما لم يتهيأ لغيره إلا من من الله عليه بفضله، وقليل ما هم.

على أن هناك من أعلام الحنابلة أنفسهم من خرج عن خط الحنابلة المتشددين، وخاض في لجج التأويل، وأنكر على من عزا إلى الإمام أحمد أنه يرفض التأويل بإطلاق.

ومن هؤلاء الأعلام: العلامة الموسوعي الغمام أبو الوفاء ابن عقيل (توفي: 513هـ/1119م)، صاحب كتاب "الفنون" وغيره، ذكروا أن كتابه الفنون يزيد على أربعمائة مجلد.

ومنهم: الغمام أبو الحسن بن الزاغوني (توفي: 527هـ/1133م)، وصفوه بأنه كان متفنناً في الأصول والفروع والحديث والوعظ.

ومنهم: الإمام الموسوعي أبو الفرج ابن الجوي (توفي: 597هـ/1201م)، صاحب التصانيف الممتعة المتنوعة، ومنها كتاب دفع شبه التشبيه.

وكل هؤلاء، قبل ابن تيمية وتلاميذه.

وأنا أُرجح رأي السلف -وهو ترك الخوض في لجج التأويل، مع تأكيد التنـزيه- فيما يتعلق بشؤون الألوهية وعوالم الغيب والآخرة، فهو المنهج الأسلم. إلا ما أوجبته ضرورة الشرع أو العقل أو الحس، في إطار ما تحتمله الألفاظ.

وفيما عدا ذلك، فلا مانع من التأويل بشروطه وضوابطه، إذا كان هناك موجب للتأويل.

---

[23] انظر: محاسن التأويل: 6156/17.

تأويل النصوص البينات مذهب الباطنية

أما تأويل النصوص البينات المحْكمات، بحملها على معان باطنة غير ما يفهم من ظاهرها، فهذا هو الإلحاد في آيات الله تعالى، الذي توعد الله عليه، فقال: ﴿إن الذين يلْحِدونَ فِي آيِاتنا لا يخفَونَ علَينا﴾ (فصلت:40).

والمراد بالإلحاد هنا: الميل بها عن المقصود منها.

وهذا مدخل واسع للهدامين الذين أرادوا الكيد للإسلام وأمته بدعوى أن لكل ظاهر باطناً هو المقصود. والظاهر هو القشر، والباطن هو اللب. هو ما زعمته "المدرسة الباطنية" بكل فئاتها، وبمختلف أسمائها، من قرمطية وإسماعيلية ونصيرية ودرزية.

ولو صدق هؤلاء لأعلنوا أن لهم ديناً مغايراً تماماً لدين الإسلام، لا صلة له بقرآن ولا حديث، بل مغايراً للأديان السماوية كلها، بل الواقع أنهم لا دين لهم، فحاصل مذهبهم وزبدته -كما قال الإمام الغزالي- طي بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المتعبدين، وتسليط الناس على اتباع اللذات، وطلب الشهوات، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات![24] فهم امتداد للمزدكية المجوسية الفارسية الإباحية، إنما تمسحوا بالدين ليهدموه باسم الدين، وتعلقوا بالإسلام، ليضربوه من داخله.

ولما كان القرآن محفوظاً من كل تغيير وتبديل في ألفاظه، فلا يمكنهم الزيادة فيه أو النقص منه، لم يجدوا حيلة أمامهم إلا هذا التأويل المفترى، وهذا الادعاء ببواطن خفية، يقولون فيها ما يشاءون، دون ضابط من لغة أو عقل أو شرع.

من تأويلات الباطنية والزنادقة

وقد عقد الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه فضائح الباطنية فصلاً في تأويلاتهم للظواهر، ذكر فيه نماذج عجيبة، تعد أغرب من الخيال. قال: "والقول

[24] انظر: فضائح الباطنية، الإمام أبو حامد الغزالي: لأبي حامد الغزالي تحقيق عبد الرحمن بدوي ص 14، نشر مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت.

الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا -بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ- إبطال معاني الشرع، وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبايعة والموالاة، وأنهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يحظوا بموالاة الموالين، وكانوا أول المقصودين المقتولين.

ونحن نحكي من تأويلاتهم نبذة لنستدل بها على مخازيهم، فقد قالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن: أما الشرعيات: فمعنى الجنابة عندهم مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه؛ ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك.

والزنا هو إلقاء نطفة العلم الباطن فينفس من لم يسبق معه عقد العهد. والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محلّه، فعليه الغسل أي تجديد المعاهدة.

الطهور هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام.

الصيام هو الإمساك عن كشف السر.

الكعبة هي النبي، والباب علي.

الصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات هو الأساس؛ والتلبية إجابة الداعي. وكذلك زعموا أن المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال وقد تعبدنا باجتنابهم، كما أن العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار الذين أُمِرنا باتباعهم.

فأما المعاد فزعم بعضهم أن النار والأغلال: عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف فإنها موظفة على الجهال بعلم الباطن، فما داموا مستمرين عليها فهم معذّبون؛ فإذا نالوا علم الباطن وضِعت عنهم أغلال التكاليف وسعدوا بالخلاص منها.

أما المعجزات فقد أولوا جميعها وقالوا: الطوفان معناه طوفان العلم، أُغرق به المتمسكون بالسنة؛ والسفينة: حِرزه الذي تحصن به من استجاب لدعوته؛ ونار إبراهيم: عبارة عن غضب نمرود، لا عن النار الحقيقية.

عصا موسى: حجته التي تلقفت ما كانوا يأفكون من الشبه، لا الخشب. انفلاق البحر: افتراق علم موسى فيهم على أقسام؛ والبحر: هو العالم.

والغمام الذي أظلّهم: معناه الإمام الذي نصبه موسى لإرشادهم وإفاضة العلم عليهم.

الجراد والقمل والضفادع: هي سؤالات موسى وإلزاماته التي سلّطت عليهم. والمن والسلوى: علم نـزل من السماء لداعٍ من الدعاة هو المراد بالسلوى.

تسبيح الجبال: معناه تسبيح رجال شدادٍ في الدين راسخين في اليقين.

الجن الذين ملكهم سليمان بن داود: باطنية ذلك الزمان والشيطان هم الظاهرية الذين كُلّفوا بالأعمال الشاقة.

إحياء الموتى من عيسى: معناه الإحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن. وإبراؤه الأعمى: معناه عن عمي الضلال وبرص الكفر ببصيرة الحق المبين. إبليس وآدم: عبارة عن أبي بكر وعلي! إذ أُمر أبو بكر بالسجود لعلي، والطاعة له، فأبى واستكبر.

الدجال زعموا أنه أبو بكر، وكان أعور؛ إذ لم يبصر إلى بعين الظاهر دون عين الباطن.

ويأجوج ومأجوج: هم أهل الظاهر!

هذا من هذيانهم في التأويلات حكيناها ليضحك منها؛ ونعوذ بالله من صرعة الغافل وكبوة الجاهل".[25]

وقد سلك الإمام الغزالي مسالك ثلاثة في الرد عليهم: مسلك الإبطال لدعاويهم، ومسلك المعارضة بالمثل، ومسلك التحقيق.

---

[25] انظر: الإمام أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية للإمام الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 55-58.

ولست في حاجة إلى نقل ما ذكره هنا، لوضوح بطلان ما قاله هؤلاء الزنادقة، فإن اللغة أساس التفاهم بني الناس، فإذا لم تكن لألفاظها وتراكيبها دلالات معينة، يفهم ا الناس بعضهم عن بعض في أمور دينهم ودنياهم، أصبح من حق كل امرئ أن يفسر ما شاء بما شاء. وهذا خارج عن حدود العقل.

والغريب أن هؤلاء يستدلون أحياناً لباطن مذهبهم -أو باطل مذهبهم- بظاهر بعض النصوص، مثل: "إن لكل لفظ ظهراً وبطناً ونحوه. ولو صح هذا سنداً -وما هو بصحيح- كيف أبقوا هذا النص وحده على ظاهره، وما يدرينا أن اللفظ والظهر والبطن لها معان آخر غير المعاني المفهومة منها عند الناس؟

إن بحسبنا أن نذكر أقوال هؤلاء، ليعرف بطلانا، بل ليضحك عليها كما قال الغزالي. فهي تحمل دليل فسادها فيها. إنما أردنا أن يعرف من أقوالهم مصادر الباطنية اللاحقين والمحدثين.

تأويلات بعض فرق الشيعة

ومن ِفرق الشيعة من غلا في دينه ومنهجه، ونحا نحو أولئك الباطنية المارقين في التحريف وسوء التأويل، حتى فسروا القرآن بأنواع لا يقضي منها العالم عجبه! كقول بعضهم في تفسير: تبت يدا أَبِي لَهبٍ وتب (المسد:1)، هما أبو بكر وعمر.

وفي قوله: لَئِن أَشركْت لَيحبطَن عملُك (الزمر: 65)، أي: أشركت بين أبي بكر وعمر، وعلي، في الخلافة!

وفي قوله: ِإن الله يأْمركُم أَنْ تذْبحوا بقَرةً (البقرة: 67)، والخطاب من موسى لقومه)، هي عائشة! فَقَاِتلُوا أَِئمةَ الْكُفْرِ (التوبة: 12)، طلحة والزبير.

مرج الْبحرينِ يلْتِقيان (الرحمن:19)، هما علي وفاطمة![26]

يخرج ِمنهما اللؤْلُؤ والْمرجانُ (الرحمن:22)، الحسن والحسين.[27]

---

[26] نقل ذلك الطبرسي في مجمع البيان رواية عن بعض السلف، ووجهها بأن كلاً منهما كان بحراً في العلم والإيمان.

[27] وجهه بعضهم بأن الحسن مات مسموماً والحسين مات مقتولاً (إراقة الدم الأحمر كالمرجان)! رضي الله عنهما.

وكُل شيءٍ أحصيناه فِي إمامٍ مبِينٍ (يـس: 12)، في علي بن أبي طالب.

عم يتساءَلُونَ . عنِ النبإِ الْعظِيمِ (النبأ:1-2)، علي بن أبي طالب.[28]

والمعتدلون من الشيعة يرفضون هذه التحريفات أو التخريفات!

تأويلات غلاة الصوفية

تأويلات في القرآن الكريم والحديث الشريف، تنـزع إلى تجاوز الظواهر، للوصول إلى معان باطنة، فمنهم من يعدها من باب "الإشارات" الرامزة لتلك المعاني بالمجاز أو التمثل أو الإلحاق، ومنهم من يعدها هي المقصودة من النص.

والنـزعة الأخيرة ليست إلا ضرباً من تفسير الباطنية الذين خرجوا عن الشريعة، بل هم لم يدخلوا فيها أصلاً، حتى يخرجوا منها؛ فمن نسج على منوالهم فهو منهم، كما قال تعالى: ومن يتولهم مِنكُم فَإِنه مِنهم (المائدة: 51).

أما النـزعة الأولى فللعلماء فيها مواقف.

منهم من يقرها ويعدها رموزاً وإشارات، وليست تفسيراً. بل ربما يراها بعضهم من كمال الإيمان، وتمام العرفان. ومنهم من يرى أن الشريعة في غِنى عنها، وأن السلف من الصحابة والتابعين لم يصح عنهم شيء من هذا، وكل خير في اتباع من سلَف، وكل شر في ابتداع من خلَف.

قال الإمام تقي الدين ابن الصلاح (توفي: 643هـ/1245م) في "فتاويه":

وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي المفسر (توفي: 468هـ/1076م) أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمِي (توفي: 412هـ/1021م) حقائق التفسير،[29] فإن كان قد اعتقد ذلك تفسيراً فقد كفر".

قال ابن الصلاح: "وأنا أقول: الظن بمن يوثَق به منهم، إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان

---

[28] انظر: ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: د. عدنان زرزور (دمشق: دار القرآن الكريم).

[29] رأى بعض إخواننا نسخة مخطوطة من هذا الكتاب وقال: الأولى أن يسمى "أباطيل التفسير"، انظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، وتعليق محققه: د. عدنان زرزور، ص 92.

كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن: فإن النظير يذكر بالنظير؛ ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإ ام والإلباس"!

وقال النسفي (توفي:710ھ/1310م) في عقائده: النصوص على ظاهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهلُ الباطن إلحاد.

قال التفتازانيّ في شرحه: سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معانٍ باطنية لا يعرفها إلى المعلم؛ وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية.

قال: وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان، ومحض العرفان".[30]

ولكن بعض الصوفية بالغوا، حتى قال بعضهم: لكل آية ستون ألف فهم! واعتمدوا على بعض الأحاديث والآثار الواردة في ذلك، مثل ما ورد مرفوعاً: "إن للقرآن ظهراً وبطناً، وحداً ومطلعاً".

وقال ابن عباس: "إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته".

ولكن هذا -إن صح- لا يدل على ما ادعاه أولئك الغلاة، فقد قال ابن عباس في الأثر نفسه: "فظهره التلاوة، وبطنه التأويل".

وهذا يعني الغوص وتعميق النظر لاستخراج جواهر القرآن، فهو لا تنقضي عجائبه حقاً. كما لمسنا ذلك في عصرنا، حيث يجد كل متخصص إذا تعمق فيه ما لا يجد في غيره من الكنوز.

ولذا تحفظ الإمام أبو بكر بن العربي (توفي: 638ھ/1241م) في كتابه العواصم من القواصم على تلك التأويلات الصوفية التي سماها "قدحات الخواطر، ولمحات النواظر". فقد تحدث في إحدى "القواصم" عن طائفة من

[30] انظر: جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ج4، ص194-195.

هؤلاء الذين سماهم أصحاب الإشارات جاؤوا بألفاظ الشريعة من با ا، وأقروها على نصا ا، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من هذه الألفاظ. وبين خطأهم في إحدى "العواصم".

فقد ذكر تأويلهم لقوله تعالى: ومن أَظْلَم مِمن منع مساجِد اللهِ أَنْ يذْكَر فِيها اسمه وسعى فِي خرابِها (البقرة: 114)، وقولهم: "إن الله نبه بذلك على أنه لا أظلم ممن خرب أركان الإيمان بالشبهات. وهي قلوب المؤمنين، وعمرها بالأماني، وشحنها بمحبة الدنيا، وفرغها من محبة الله تعالى."

ورد ابن العربي ذلك بأن المراد بالمساجد في الآية: ذوات المساحات المتخذة للصلوات، وقلوب المؤمنين معروف حالها، مبينة بأكثر من هذا البيان في مواضعها، ولا يحتاج إلى ذلك فيها، ولا يدل اللفظ عليها.

وكذلك قولهم في الآية: فَاخلَع نعلَيك (طـه: 12)، إشارة إلى خلع الدنيا والآخرة من قلبه.

وفي الآية: وأَلْقِ عصاك (النمل:10)، أي: لا يكون لك معتمد ومستند غيري.

قال ابن العربي: "وهذه إشارة بعيدة، أو قُل معدومة، فإنا إلى غير مشار. وما أمِر موسى بطرح النعل إلا لأحد وجهين: إما لأنما كانا من جلد غير مذكّى، أو لئلا يطأ الأرض المقدسة بنعل تكرمة لها، كما لا يدخل الكعبة ا...

وأما إلقاء العصا، فقد بين الله تعالى الفائدة فيه. ومن يعتمد على العصا من طول القيام، أيقال له: إنه على غير الله يعتمد؟ هذه خرافة! فدع عنك نبأً صيح في حجراته، وعول على كتاب الله ومعلوماته".

ومثل ذلك قولهم في حديث: "لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب" بأن فيه إشارة إلى تطهير القلوب من الحسد والحقد والغضب والبخل والخديعة والمكر وسائر الصفات الذميمة. فإن منـزلتها في القلب منـزلة الكلاب من البيت. قالوا: ونحن نقرأ الحديث على ظاهره، ولكنا نلحق به المعنى الآخر على سبيل الإشارة."

وبين ابن العربي أن هذا معنى فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه يكاد يقطع بأن هذا لم يكن مقصوداً للنبي ﷺ.

والثاني: "أنا وجدنا التصريح بتطهير القلوب من هذه الصفات الذميمة كلها منصوصاً عليه. فما الذي محوجنا إلى أن نأخذه على بعد من لفظ آخر؟ هذا من الفن الذي لا يحتاج إليه. وإنما هو احتكاك بتلك الأغراض الفلسفية، وهي عن منهج الشريعة قصية."[31]

قال السيوطي:

"والذي حرره هنا هذا الإمام: أن الصريح عام في الدين، به جاء البرهان، وعليه درا البيان، فلا يجوز أن يعدل بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان، وقلب له إلى إشكال."

ونقل السيوطي: عن ابن عطاء الله السكندري (توفي: 709هـ/1309م) في كتابه لطائف المنن أنه قال: "اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة، ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه، ودلت عليه في عرف اللسان، وثمّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لم فتح الله قلبه، وقد جاء في الحديث: "لكل آية ظهر وبطن" فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقررون الظواهر على ظواهرها مراداً ا موضوعا ا، ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم."[32]

ورأيي أن يقبل من هذه الإشارات ما كان قريباً غير بعيد، مقبولاً غير متكلف، وكان في دائرة الشريعة وأحكامها، ولم يكن في الظاهر ما يغني عنه مما هو أنصع بياناً، وأوضح برهاناً.

ومنه ما يكون من باب التعليق على النص بإشارة دامغة، أو حكمة بالغة. مثل قول التستري (توفي: 283هـ/896م) تعليقاً على آية: واتخذَ قَوم

[31] انظر: كلام ابن العربي في العواصم من القواصم تحقيق عمار الطالبي (طبعة الشركة الوطنية بالجزائر)، ص 261-280.

[32] الإتقان، 198/197/4.

موسى مِن بعدِهِ مِن حلِيهم عِجلاً جسداً له خوار (الأعراف: 148): عجل كل إنسان: ما أقبل عليه فأعرض به عن الله من أهل وولد.[33]

أما تكلفات بعض المفسرين في أن يكون لجميع آيات القرآن إشارات باطنية -كما نرى ذلك في (روح المعاني) للألوسي وغيره- فلا أراها مجدية ولا مقبولة.

إسراف المدارس العقلية في التأويل

وإذا كانت (المدرسة الروحية) أو (الصوفية) قد سقطت أو سقط غلا ا في سوء التأويل للقرآن، فمثلها مثل المدرسة أو (المدارس العقلية)، ومن نظر إلى (المدرسة العقلية) في تاريخ الفكر الإسلامي، يجد أن أصحا ا ذهبوا بعيداً في تأويلا م الجائرة للنصوص أو -على الأقل- المتكلفة لها، فقد انتهى م هذا الشطح إلى أودية بعيدة، بل إلى مفاوز مهلكة، انطمس فيها السبيل، وعَدِم الدليل.

المدرسة الفلسفية:

أبرز المدارس العقلية، مدرسة الفلاسفة، وخصوصاً المشائين منهم. لقد كان أكبر همهم التوفيق بين الفلسفة التي أعجبوا ا، والدين الذي ورثوه ودانوا به، ولكنهم جعلوا الفلسفة هي الأصل، والدين هو الفرع واعتبروا قول أرسطو هو الذي يحتكم إليه، ويعول عليه، وقل الله تعالى، وقول رسوله الكريم، تابعين له، إن وافقاه فبها ونعمت، وإلا وجب تأويلهما، قَرب هذا التأويل أم بعد.

لقد أسرفوا في التأويل، فأدخلوه في كل مجالات العقيدة: الإلهيات والنبوات والسمعيات.

فالله عندهم ليس هو الإله المعروف عند المسلمين بأسمائه وصفاته المذكورة في القرآن، ليس هو الخالق لكل شيء، العليم بكل شيء، القدير على كل شيء.

---

[33] انظر: الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، للدكتور التهامي نقرة.

والنبي ليس هو الذي يكلّمه الله تعالى وحياً، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، كما هو ثابت معلوم عند جميع المسلمين.

والمعاد ليس كما يؤمن به المسلمون: بعثاً للأجساد، وخروجاً من الأجداث، في يوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين، فتنصب الموازين، وتنشر الدواوين، ويسأل الناس عما كانوا يعملون، يجزى قوم بدخول الجنة بما فيها من نعيم روحي ومادي، وآخرون بالنار، وما فيها من عذاب حسي ومعنوي.

الله عند الفلاسفة لم يخلق العالم، وهو لا يعلم بما يجري فيه من جزئيات وتفاصيل، فلا يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينـزل من السماء وما يعرج فيها.

والنبي ليس بشراً يوحى إليه من الله بوساطة ملَك ينـزل عليه.

والبعث ليس مادياً ولا جسماً، وليس هناك جنة ولا نار بالمعنى الذي عرفناه من القرآن والحديث.

هذه عقيدة القوم كونوها لأنفسهم من خارج الإسلام، ثم أرادوا أن يحملوا الإسلام عليها حملاً، وأن يجروا القرآن جراً ليبرر لهم هذا الضلال المبين.

ولا ريب أن القرآن من أوله إلى آخره يبطل ما قالوه في العقائد، ويضاده مضادة صريحة، وخم يعلمون هذا ويقولون: "إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما بفهمون، مقربة ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك ما أغنت الشرائع البتة".[34]

ومعنى هذا: أن الأنبياء يكذبون على النسا، ويقولون لهم غير الحق، ولكن لمصلحتهم؛ لأنم -لغلظ طباعهم، وتعلق أوهامهم بالمحسوسات الصرفة- لا يقدرون على إدراك الحقيقة الموحدة، والغاية -في نظر هؤلاء- تبرر الوسيلة.

وقد رد الإمام أبو حامد الغزالي على الفلاسفة، بعد أن درس فلسفتهم وهضمها وألّف في ذلك كتابه مقاصد الفلاسفة الذي لخّص فيه مقولات

---

[34] انظر: الرسالة الأضحوية في المعاد لابن سينا، بتحقيق د. سليمان دنيا.

الفلسفة تلخيصاً ربما لا يقدر عليه الفلاسفة أنفسهم. ثم كر عليها بالنقض والإبطال، في كتابه الشهير افت الفلاسفة وخطأهم في سبع عشرة مسألة، وكفّرهم ي ثلاث مسائل شهيرة: قولهم بقدم العالم، وأن الله لم يخلقه من عدم، وقولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات والحوادث الواقعة في هذا الكون، وقولهم بأن البعث روحاني، لا جسماني، فالأجسام بعد أن تفنى لا تحيا ولا تبعث مرة أخرى لتنعم أو تعذب.[35]

وقد حاول الفيلسوف ابن رشد (توفي: 590هـ/1194م) أن يدافع عن الفلاسفة، ويرد على الغزالي في كتابه افت التهافت.[36] ولكن الحقيقة المرة أن الفلاسفة استقوا عقيد م هذه من خارج المصادر الإسلامية. ولهذا لم يسلم لابن رشد كثير من دفاعاته، على الرغم من مهارته وخبرته بالشرعيات والعقليات.

تأويلات الفرق الكلامية:

وما سقط فيه الفلاسفة وقعت فيه الفرق الكلامية بأقدار متفاوتة.

من ذلك تأولات الفرقة المعروفة باسم (المرجئة) من الإرجاء، وهو التأخير، لأنهم يؤخرون العمل والسلوك عن الاعتقاد والإيمان ويعتبرون مجرد الاعتقاد كافياً لنجاة الإنسان.

قالت المرجئة: من أقر بالشهادتين، وأتى بكل المعاصي فهو ناج، ولا يدخل النار أصلاً بناء على مذهبهم: أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وخالفوا في ذلك الآيات التي توعدت أهل المعاصي بالنار: ومن يفْعلْ ذَلك عدواناً وظُلْماً فَسوف نصلِيهِ ناراً وكَانَ ذَلك علَى اللهِ يسِيراً (النساء:30)، إن الذِين يأْكُلُونَ أَموالَ الْيتامى ظُلْماً إنما يأْكُلُونَ فِي بطُونِهم ناراً وسيصلَونَ سعِيراً (النساء:10)، وأحل الله الْبيع وحرم الربا فَمن جاءَه موعِظَةٌ مِن ربهِ فَانتهى فَلَه ما سلَف وأَمره إلَى اللهِ ومن عاد فَأُولَئك

[35] انظر: افت الفلاسفة للغزالي، وأيضاً: المنقذ من الضلال، بتعليق د. عبد الحليم محمود، ص 142-150، طبعة دار الكتب الحديثة، وانظر أيضاً: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية لعبدة الشمالي، ص 526-532، تحت عنوان الغزالي ومنهج المدرسية، طبعة دار صادر، بيروت، وكذلك كتاب ابن سينا بين الدين والفلاسفة للدكتور حمودة غرابة.

[36] انظر: نموذجاً من دفاعات ابن رشد حاشية المنقذ من الضلال، المذكور ص (144-150).

أصحاب النارِ هم فِيها خالِدونَ (البقرة: 275)، ومن يقْتلْ مؤمِناً متعمداً فَجزاؤه جهنم خالِداً فِيها وغَضِب الله علَيهِ ولَعنه وأعد لَه عذَاباً عظِيماً (النساء:93).

وخالفوا أيضاً الأحاديث الصحاح التي جاءت في وعيد العصاة، وهي كثيرة غزيرة.

وكذلك الأحاديث التي وردت في إخراج الموحدين -ممن في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان- من النار، وهي كثيرة...

قال العلامة أبو الوفاء بن عقيل:

"ما أشبه أن يكون واضع الإرجاء زنديقاً فإن صلاح العالم بإثبات الوعيد، واعتقاد الجزاء، فالمرجئة لمّا لم يمكنهم جحد الصانع (سبحانه وتعالى) لما فيه من نفور الناس، ومخالفة العقل، أسقطوا فائدة الإثبات، وهي الخشية والمراقبة، وهدموا سياسة الشرع، فهم شر طائفة على الإسلام"،[37] والمراد بهؤلاء: غلاة المرجئة الذين اعتبروا الإنسان مؤمناً، وإن لم يعمل عملاً واحداً من أعمال الإسلام. فإن هناك نوعاً من الأرجاء قال به بعض أكابر المسلمين. وليس هو المقصود هنا.

تأويلات الجبرية:

ومثل تأويلات (المرجئة) تأويلات (الجبرية) الذين اعتبروا الإنسان مسيراً لا مخيراً، وأنه لا إرادة له ولا اختيار، وأنه كريشة في مهم الريح تحركها الأقدار كيف تشاء، ومنهم من انتهى إلى جبرية صريحة مكشوفة. ومن انتهى إلى جبرية مقنعة، لم يغن قناعها عنها شيئاً.

اعتمد هؤلاء على آيات من كتاب الله متشابها، مثل قوله تعالى: ذَلِكُم الله ربكُم لا إِلَه إِلا هو خالِق كُل شيءٍ (الأنعام: 102)، والله خلَقَكُم وما تعملُونَ (الصافات:96)، أَفَمن يخلُق كَمن لا يخلُق (النحل: 17)،

[37] نقل ذلك ابن الجوزي في كتابه تلبيس إبليس، ص 84.

وما تشاءُونَ إلا أنْ يشاءَ الله (الإنسان:30)، كَذَلِكَ يضِل الله من يشاءُ ويهدِي من يشاءُ (المدثر: 31).

وتأولوا الآيات الصريحة التي تنسب إلى الإنسان عمله، وتحمله مسؤوليته، وتجزيه عليه في الدنيا والآخرة، ثواباً وعقاباً، وتحرضه على الإيمان والعمل.

اقرأ قوله تعالى: من عمِلَ صالِحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنثَى وهو مؤمِن فَلَنحيِينه حياةً طَيبةً ولَنجزِينهم أجرهم بِأَحسنِ ما كَانوا يعملُونَ (النحل:97)؛ ولَو أن أَهلَ الْقُرى آمنوا واتقَوا لَفَتحنا علَيهم بركَاتٍ مِن السماءِ والْأَرضِ ولَكِن كَذبوا فَأَخذْناهم بِما كَانوا يكْسِبونَ (الأعراف:96) ذَلِك بِما قَدمت أَيدِيكُم وأَن الله لَيس بِظَلامٍ لِلْعبِيدِ (آل عمران:182)؛ وتِلْك الْجنةُ الَتِي أُورِثْتموها بِما كُنتم تعملُونَ (الزخرف:72)؛ فَلا تعلَم نفْس ما أُخفِي لَهم مِن قُرةِ أَعينٍ جزاءً بِما كَانوا يعملُونَ (السجدة:17)؛ وقَالَت أُولاهم لِأُخراهم فَما كَانَ لَكُم علَينا مِن فَضلٍ فَذُوقُوا الْعذَاب بِما كُنتم تكْسِبونَ (الأعراف:39).

والقرآن كله تحريض على الإيمان والعمل الصالح بأساليب شتى، كلها تنبئ عن مسؤولية الإنسان عن إيمانه وعمله، وعن اختياره لأحد النجدين.

اقرأ قوله تعالى: فَما لَهم لا يؤمِنون. وإِذَا قُرِئ علَيهم الْقُرآنُ لا يسجدونَ (الانشقاق:20-21)؛ وماذَا علَيهم لَو آمنوا بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ وأَنفَقُوا مِما رزقَهم الله (النساء: 39)؛ والْعصرِ . إِن الْإِنسانَ لَفِي خسرٍ . إِلا الَذِين آمنوا وعمِلُوا الصالِحاتِ وتواصوا بِالْحق وتواصوا بِالصبرِ) (العصر:1-3)؛ ونفْسٍ وما سواها . فَأَلْهمها فُجورها وتقْواها . قَد أَفْلَح من تزكى . وقَد خاب من دساها (الشمس:7-10).

والقرآن كله، مكيه ومدنيه، حافل بما ينقض مذهب الجبر، ويقتلعه من جذوره.

والحق أن هذا المذهب يناقض نصوص القرآن المحكمات، ويناقض أساس الدين الذي قام على التكليف والمسؤولية، وبه أنـزل الله الكتب، وبعث الرسل وقامت سوق الجنة والنار.

وقد رد عليه علماء المسلمين، ولكن شاعت أفكاره بين جماهير الأمة، فأقعد ا عن العمل، وأفقد ا حرارة الإحساس لعمارة الأرض، وإقامة الحق، ومقاومة الباطل، وأصبح المثل السائد: دع الخلق للخالق أقام العباد، فيما أراد.

مدرسة المعتزلة والتأويل:

قرأ المعتزلة القرآن، وفسره من فسره منهم بعقلية المعتزلي، وروح المعتزلي، الذي يؤمن بأفكار فرقته الأساسية: أن الإنسان خالق أفعال نفسه، وأن الله لا يريد المعصية، وأن ليس لله صفات ثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة والحياة إلخ... وأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة، وأن مرتكب الكبيرة في منـزلة بين المنـزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، ولكنه مخلد في النار، وأن الأنبياء والملائكة والمؤمنين لا يشفعون لمذنب ف الآخرة... إلخ

ومن قرآن تفسيراً مثل (الكشاف) للزمخشري، وحده على علمه وفضله -الذي اعترف به الجميع- يتكلف تكلفاً لا يليق بعلاّمة مثله، لحمل الآيات على مذهبه كما تراه جلياً في قوله تعالى: ﴿إِن الله لا يغفِر أَنْ يشرك بِهِ ويغفِر ما دونَ ذَلِك لِمن يشاءُ﴾ وقد كررت مرتين في سورة النساء (الآية 48 والآية 116)، فقد فرق الله تعالى بين الشرك وما دونه من الذنوب، ولكنه -أي الزمخشري- سوى بينهما في أنهما لا يغفران إلا بالتوبة!

ومثل ذلك موقفه من قوله تعالى: ﴿من ذَا الذِي يشفَع عِنده إِلا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: 255)؛ وقوله: ﴿ولا يشفَعونَ إِلا لِمنِ ارتضى﴾ (الأنبياء: 28)، وغير ذلك من الآيات المثبتة للشفاعة بشرطها، وهي أن تكون بإذن الله تعالى لأهل التوحيد، ولكن الزمخشري -مثل كل المعتزلة- يغلبون العدل على الرحمة، والوعيد على الوعد، والعقل على النقل، ولو أنصفوا وتأملوا حق التأمل لعلموا أن العقل ا رد عن الهوى يقضي بإثبات الشفاعة، لأنه الأليق بكمال الله تعالى، وسابغ فضله، وواسع رحمته، وعظيم إحسانه.

ونحو ذلك موقفه من قوله تعالى عن يوم القيامة: ﴿وجوه يومئِذٍ ناضِرةٌ . إِلَى ربها ناظِرةٌ﴾ (القيامة: 22-23).

وهي صريحة في موضوعها، ولا سيما إذا أضيف إليها صحاح الأحاديث.

وموقفه من مثل قوله تعالى: ومن يرِدِ الله فِتنته فلَن تملِك له مِن اللهِ شيئاً أُولَئك الذِين لَم يرِدِ الله أنْ يطَهر قُلُوبهم (المائدة: 41)، وقوله: فَمن يرِدِ الله أنْ يهدِيه يشرح صدره لِلإِسلامِ ومن يرد أنْ يضِله يجعلْ صدره ضيقاً حرجاً كَأَنما يصعد فِي السماءِ (الأنعام: 125)، وتمثله رحمة الله في تفسير هذه وتلك وما كان في معناهما لتوافق مذهبه في أن المعاصي واقعة بغير إرادة الله تعالى حتى قال العلامة ابن المنير في (انتصافه): كم يتلجلج هذا الفاضل والحق أبلج.

وقال معقباً على قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ما كَانوا لِيؤمِنوا إِلا أنْ يشاءَ الله (الأنعام:111) أي مشيئة إكراه واضطرار: (بل المراد: إلا أن يشاء منهم اختيار الإيمان، فإنه لو شاء منهم اختيارهم للإيمان لاختاروه وآمنوا حتماً ما شاء الله كان. والزمخشري بنى على القاعدة الفاسدة في اعتقاده: أن الله تعالى شاء منهم الإيمان اختياراً، فلم يؤمنوا بل يقول هو وطائفته: إن أكثر ما شاء الله لم يقع... فإذا صدمتهم مثل هذه الآي بالرد تحيلوا في المدافعة بحمل المشيئة المنفية على مشيئة القسر والاضطرار، وإنما يتم لهم ذلك لو كان القرآن يتبع الآراء، أما وهو القدوة والمتبوع، فما خالفه حينئذٍ وتزحزح عنه فإلى النار، وماذا بعد الحق إلا الضلال.[38]

المدرسة الأشعرية والتأويل:

والأشاعرة والماتريدية الذين كانوا يعبرون عن أهل السنة طوال القرون الماضية، لم يسلموا من التأويل الذي أنكره عليهم غيرهم.

وأبرز أشعري خاض هذا الميدان هو الإمام أبو حامد الغزالي، الذي بسط القول في هذا ا ال في كتابه فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة، ووضع للتأويل قانوناً واسعاً فضفاضاً يسع معظم المؤولين للنصوص، وإن أسرفوا وتكلّفوا.

[38] انظر: الانتصاف من الكشاف ج2 ص 46-47، ط دار المعرفة، بيروت، وهو مطبوع مع الكشاف.

وعذر الإمام أبي حامد في هذا التوسع الزائد عن الحد الوسط: أنه كان يتحدث عن الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، أو بين الإسلام والزندقة، فهو يبحث فيما يخرج المسلم من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، والحكم بكفر المسلم أو بردته أمر خطير، تترتب عليه أحكام جمة كبيرة، وحسبك منها: حل دمه وماله عند جمهور الفقهاء، والتفرقة بينه وبين زوجه وولده. وبالجملة: الحكم عليه بالإعدام من المجتمع المسلم، أدبياً ومادياً.

فإذا كان ثمة مندوحة عن الحكم بـ (التكفير) فلا مفر من التشبث بها، وإن كانت واهية. فقد قواها الاحتياط لحقن دم المسلم، وإبقائه على أصل الإسلام، تحسيناً للظن به، وحملاً لحاله على الصلاح.

فليس كل ما ذكره الغزالي من أقسام الوجود: الحسي والخيالي، والشبهي والعقلي، التي يتحملها النص، وتدخل في التأويل، تأويلاً صحيحاً راجحاً في رأيه، بل يعتبره تأويلاً يمسك من قال به على أصل الإيمان، ولا يخرج به إلى الكفر المخرج من الملة، وإن كان يراه بدعة وضلالاً، كما هو رأيه في المعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم. فينبغي التنبه لهذه الدقيقة، فبعض الذين يكتبون عن الغزالي ورأيه في التأويل، ومراتب الوجود التي تحدث عنها، يوهمون أنه يصحح كل هذه التأويلات، وإن كانت بعيدة، وليس الأمر كذلك، إنما يراها تعفي صاحبها فقط من الحكم بكفره وردته.

تأويلات الطوائف المنحرفة والمارقة في عصرنا

وفي عصرنا وجدنا الفئات المارقة والمنحرفة -على تفاوت بينها- تلوذ بمخبأ الإسراف في (التأويل) تحتمي به، وتستند إليه، وتعتمد عليه، عوضاً عن رفضها صراحة للنصوص الثابتة المحكمة، فترفضها الأمة، وتفصلها عن جسمها الحي، فتموت حتماً.

تأويلات القاديانية:

رأينا ذلك في طائفة (القاديانية) الذين جحدوا ما عِلم من دين الإسلام بالضرورة، وهو ختم النبوة بمحمد ﷺ، وهو ما نطق به القرآن، واستفاضت به

السنة. وأجمعت عليه كل طوائف الأمة، فقالوا في قوله تعالى: وخاتم النبيين (الأحزاب:40)، أي زينة النبيين! كما أن (الخاتم) زينة الإصبع!

ولو كانوا طلاباً للحقيقة لرجعوا إلى القراءة الأخرى الثابتة: وخاتم النبيين بكسر التاء، وكذلك إلى الأحاديث الصحيحة الغزيرة الصريحة مثل "لا نبي بعدي".

ومثل ذلك تأويلهم للآيات التي تناقض مذهبهم الذي يوجب طاعة أولي الأمر من الكفار المستعمرين (وقد كانوا هم الإنجليز الحاكمين للهند في عصرهم) فقالوا في قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكُم (النساء: 59)، فالآية صريحة في أن أولي الأمر الواجبة طاعتهم هنا -بعد طاعة الله ورسوله- يجب أن يكونوا من المؤمنين المخاطبين بقوله: يا أيها الذين آمنوا ، أما الكفار فليسوا منهم، ولا سيما إذا كانوا غزاة مستعمرين. ولكن هؤلاء يؤولون كلمة "منكم" التي تفيد البضعية بدلالة "من" ليجعلوا معناها "فيكم"! وهذا هو التبديل لكلمات الله تعالى.

وكذلك أولوا ما استفاض في القرآن من آيات الأنبياء، من الخوارق والمعجزات التي أيد الله ا رسله مثل عصا موسى، وانقلا ا حية تسعى، وضربه ا البحر حتى النفق، فكان كل فِرق كالطود العظيم، وضربه ا الحجر، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، إلى آخر الآيات البينات التسع. ومثل إحياء عيسى الموتى، وإبرائه الأكمة والأبرص بإذن الله، ونفخه في الطين المصور فيكون طيراً بإذن الله، إلى غير ذلك من معجزات الأنبياء.

وكذلك إلغاؤهم فريضة الجهاد، ليتم تعبيد الأمة للكفار المستعمرين.

تأويلات البهائية:

وأسوأ من هؤلاء: طائفة "البهائية" الذين جاؤوا بدين جديد، له نبوة جديدة، وكتاب جديد، وشريعة جديدة، غيروا فيه كل شيء، حتى السنة والشهور والأيام، وأبطلوا فيه الفرائض، واستباحوا المحرمات. ومع هذا أبوا إلا أن يتمسحوا بالقرآن العزيز، ويستدلوا على باطلهم بحقه، ويحرفوه عن مواضعه

باسم "التأويل" ليفتروا على الله الكذب: ﴿قُلْ إِن الذِين يفْترونَ علَى اللهِ الْكَذِب لا يفْلِحونَ﴾ (يونس:69).

فقد ذكروا في قوله تعالى: ﴿عم يتساءَلُونَ . عنِ النبإِ الْعظِيمِ . الذِي هم فِيهِ مختلِفُونَ .كَلا سيعلَمونَ . ثُم كَلا سيعلَمونَ﴾ (النبأ: 1-5): أن النبأ العظيم هو ظهور "البهاء" ودعوته التي سيختلف فيها الناس![39]

وهل كان مشركو قريش والعرب الذين نـزل القرآن يخاطبهم مختلفين في أمر البهاء أم في أمر البعث والجزاء، كما دلت على ذلك الآيات التالية من السورة؟

وذكروا في قوله تعالى: ﴿واستمِع يوم ينادِ الْمنادِ مِن مكَانٍ قَرِيبٍ . يوم يسمعونَ الصيحةَ بِالْحق ذَلِك يوم الْخروجِ﴾ (ق:41-42): أن المراد بالخروج خروج البهاء.[40] والخروج كما جاء في أوائل السورة يعني: خروج الموتى من قبورهم للبعث والحساب، كما قال تعالى: ﴿وأحيينا بِهِ بلْدةً ميتاً كَذَلِك الْخروج﴾ (ق:11)؛ ولذلك قال بعد الآية السابقة: ﴿إِنا نحن نحيِي ونمِيت وإِلَينا الْمصِير . يوم تشقق الْأَرض عنهم سِراعاً ذَلِك حشر علَينا يسِير﴾ (ق:43-44)، فيوم الخروج هو يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً، ليخرجوا من الأجداث كأنهم جراد منتشر.

وهؤلاء ليسوا إلا امتداداً للباطنية القدامى، الذين لا يؤمنون بقرآن ولا سنة ولا دين، وإنما يتخذون النصوص معاول لهدم الإسلام، كل الإسلام.

من سوء التأويل حول الشريعة

على أن أكثر ما نعاني من سوء التأويل في عصرنا، أصبح فيما يتعلق بأحكام الشريعة، أكثر منه في دائرة العقيدة. وخصوصاً بعد أن نجح الاستعمار الغربي في تعطيل الشريعة نحو قرن من الزمان أو يزيد، وإحلال قوانينه الوضعية محلها، وإنشاء تقاليد جديدة مخالفة لأوامرها، وتكوين عقليات مؤمنة بفلسفتها، جاهلة بتراثها، غريبة عن أمتها، واهية الثقة والصلة بربها وشرعها.

[39] انظر: كتاب الحراب في صدر البهاء والباب.

[40] انظر: كتاب الحراب في صدر البهاء والباب.

سوء التأويل لآيات الحدود:

ومن نماذج هذا اللون من سوء التأويل ما ذكره المرحوم الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون[41] لكاتب ممن ساهم أصحاب الاتجاه الإلحادي في التفسير،[42] قال هذا الكاتب تحت عنوان "التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي":

"قرأت في السياسة الأسبوعية الغراء مقالاً بهذا العنوان.[43] حوى أفكاراً أثارت في نفسي من الرأي ما كنت أريد أن أرجئه إلى حين، فإن النفوس لم تتهيأ بعد لفتح باب الاجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد في هذا العصر برأي جديد، كتلك الآراء التي كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون في عصور الاجتهاد، قابلها الناس بمثل ما كانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس في تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانوا يألفون شذوذه وخطأه، إلفهم لصوابه وتوفيقه، أما في هذا العصر، فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صار كل جديد يظهر فيه شاذاً في نظرهم، وإن كان في الواقع صواباً".

ثم أشاد بما كتبه صاحب المقال المشار إليه، ثم قال: "ولكن يبقى بعد هذا في تلك الحدود ذلك الأمر الذي سنثيره فيها، ليبحث في هدوء وسكون، فقد نصل فيه إلى تذليل تلك العقبة التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد... وسيكون هذا بإعادة النظر في النصوص التي وردت فيها تلك الحدود، لبحثها من جديد بعد هذه الأحداث الطارئة، وسأقتصر في ذلك -الآن- على ذكر ما ورد في تلك الحدود من النصوص القرآنية، وذلك قوله تعالى في حد السرقة: ﴿والسارِق والسارِقَةُ فَاقْطَعوا أَيدِيهما جزاءً بِما كَسبا نكَالاً مِن اللهِ والله عزِيز حكِيم . فَمن تاب مِن بعدِ ظُلْمِهِ وأَصلَح فَإِن الله يتوب علَيهِ إِن الله غَفُور رحِيم﴾ (المائدة:38-39)،

---

[41] التفسير والمفسرون: 194/3-196.

[42] ليس المراد بالإلحاد هنا إنكار وجود الله تعالى، بل المراد الميل عن المنهج المستقيم في فهم الآيات وتحريفها عن موضعها، وحملها على المحامل الباطنية، كما قال تعالى: ﴿إِن الذِين يلْحِدونَ فِي آياتِنا لا يخفَونَ علَينا﴾ (فصلت: 40).

[43] هذا المقال المشار إليه يوجد بالعدد الخامس من السنة السادسة (سنة 1937).

وقوله تعالى في حد الزنى: الزانيةُ والزاني فَاجلِدوا كُل واحِدٍ مِنهما مِائَةَ جلْدةٍ ولا تأْخذْكُم بِهما رأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إنْ كُنتم تؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ ولْيشهد عذَابهما طَائِفَةٌ مِن الْمؤمِنين (النور:2)، فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وهو قوله تعالى: فاقْطعوا والأمر الوارد في حد الزنى وهو قوله تعالى: فاجلِدوا فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: يا بني آدم خذُوا زِينتكُم عِند كُل مسجِدٍ وكُلُوا واشربوا ولا تسرِفُوا إِنه لا يحِب الْمسرِفين (الأعراف:31)، فلا يكون قطع يد السارق حداً مفروضاً، لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان.

وهل لنا أن نذلل ذا عقبة من العقبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي؟ مع أننا في هذا الحالة لا نكون قد أبطلنا نصاً، ولا ألفينا حداً وإنما وسعنا الأمر توسيعاً يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحية لكل زمان ومكان، وبما عرف عنها من إيثار التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد. أ.هـ."[44]

وهذا الاجتهاد المزعوم -وفق هذا التأويل الرديء- مردود على صاحبه لأنه اجتهاد فيما لا مجال للاجتهاد فيه، لأنه أمر قطعي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومعلوم من الدين بالضرورة.

والأمر في هذا المقام لا يمكن أن يفهم منه الإباحة بحال، إذ الأصل في الأمر الوجوب أو -على الأقل- الاستحباب، ولا يخرج عنهما إلا بقرينة، ولا قرينة هنا.

---

[44] السياسة الأسبوعية، ص 6 من العدد السادس من السنة السادسة، (20 فبراير سنة 1937).

والأمر في الآية التي استدل ا على أنه للإباحة -وهي: يا بني آدم خذُوا زِينتكُم عِند كُل مسجِدٍ وكُلُوا واشربوا ولا تسرِفُوا إِنه لا يحِب الْمسرِفين (الأعراف:31) ليس كما توهم، فقد بين الإمام الشاطبي في موافقاته: أن الأكل والشرب وأخذ الزينة هنا واجب بالكل، مباح بالجزء، فإن بني آدم لا يجوز لهم أن يمتنعوا عن الطعام والشراب والتزين، وخصوصاً الحد الأدنى منه هو ستر العورة- بدعوى التنسك أو التزهد، أو مقاومة الجسد أو ترقية الروح أو نحو ذلك، وإن أبيح لهم ذلك في وقت معين، أو لسبب معين، وهذا معنى أنه مباح بالجزء. وينبغي مراجعة تحقيق الشاطبي هنا فهو في غاية النافسة.

ولو نظرنا إلى القرائن المحيطة بالنص، لوجدناها كلها تنادي بالوجوب، بل تؤكده.

وكيف يكون الأمر هنا للإباحة، وهو يقول: جزاءً بِما كَسبا نكَالاً مِن اللهِ والله عزِيز حكِيم (المائدة: 38)، وكيف رفض النبي ﷺ أي شفاعة في حدود الله من أحب الناس إليه، وهو أسامة بن زيد، وقال له منكراً: "أتشفع في حدٍ من حدود الله يا أسامة"؟ وكيف قال قولته المعروفة: "وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"!

وكي يكون الأمر في جلْد الزانية والزاني للإباحة، وهو يقول عقبه: ولا تأْخذْكُم بِهِما رأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنتم تؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ ولْيشهد عذَابهما طَائِفَةٌ مِن الْمؤمِنِين (النور:2)، فَلِم كل هذا التحريض والإلهاب؟

إن هذا التأويل -لو صح- لجاز أن يقول قائل في آيات أُخر، أو أمر آخر، القول نفسه، ويؤولها التأويل نفسه، مثل قوله تعالى: حافِظُوا علَى الصلَواتِ والصلاةِ الْوسطَى وقُوموا لِلهِ قَانِتِين (البقرة:238)، يا أَيها الذِين آمنوا أَنفِقُوا مِن طَيباتِ ما كَسبتم ومِما أَخرجنا لَكُم مِن الْأَرضِ (البقرة: 267)، وأَقِيموا الصلاةَ وآتوا الزكَاةَ (البقرة:110، المزمل: 20).

ولَهم عذَاب واصِب (الصافات: 9) أي وأولئك لهم عذاب دائم، لتقصيرهم عن البحث في سر عظمة هذا الكون، والوصول بذلك إلى عظمة خالقه، وبديع قدرته.

ثم بين من وفقهم الله وأنعم عليهم ممن ظفروا بالمعرفة فقال:

ﮋإلا من خطِف الْخطْفَةَ فَأتبعه شِهاب ثَاقِبﮊ (الصافات:10)، أي إلا من لاحت له بارقة من ذلك الجمال، وعنت له سانحة منه، فتخطف بصيرته كالشهاب الثاقب، فحن إلى مثلها، وصبت نفسه إلى أختها، وهام بذلك الملكوت العظيم باحثاً عن سر عظمته، ومعرفة كنه جماله، وهم من اصطفاهم الله من عباده، وآتاهم الحكمة من لدنه، وأيدهم بروح من عنده، وهم أنبياؤه وأولياءه الذين أنعم عليهم من الصديقين والشهداء والصالحين.

والخلاصة -أن الدنيا بيت فرشه الأرض، وسقفه السماء، وسراجه الكواكب، والبيوت الرفيعة العماد، العظيمة البناء، كما تزين بالأنوار تزين بالنقوش التي تكسبها لألاء و جة في عيون الناظرين، ولكن لن يصل إلى إدراك تلك المحاسن إلا الملائكة الصافّون، والأنبياء والعلماء المخلصون، أما الجهال والشياطين المتمردون من الجن والإنس فأولئك عن معرفة محاسنها غافلون، فلقد يعيش المرء منهم ويموت وهو لاهٍ عن درك هذا الجمال، فتخطف بصائرهم كالشهاب الثاقب، فيخطفون منها خطفة يتبعها قَبس من ذلك النور يضيء، وينير ألبا م، فيكونون ممن كتب الله لهم السعادة، وقيض لهم التوفيق والهداية، وممن اصطفاهم ر م برضوانه، والفوز بنعيمه.

هذا ما قاله الشيخ أحمد مصطفى المراغي في تفسير هذه الآيات، ثم عقب في الحاشية فقال:

وقد نحونا ذا نحواً آخر يخالف ما في كثير من التفاسير، إذ أنم قالوا: إن خطف الخطفة كان من الشيطان حين أراد أن يسترق السمع، ويأخذ أخبار السماء، فأتبعه شهاب ثاقب فأحرقه، ولم يستطع أخذ شيء منها، وعصم الله وحيه وكتابه. أ.هـ.[45]

ورحم الله الشيخ، فقد أبعد النجعة، وشطح شطحا بعيداً، بعد به عن المنهج القويم، وقد قال تعالى على لسان الجن: ﮋوأنا لَمسنا السماءَ فَوجدناها

[45] انظر: الجزء الثالث والعشرين، ص 43-44.

مِلِئَت حرساً شدِيداً وشهباً . وأنا كُنا نقْعد مِنها مقَاعِد لِلسمعِ فَمن يستمِعِ الْآنَ يجِد لَه شِهاباً رصداً (الجـن:8-9). والمعنى واضح كالشمس.

فالأمر -وفقاً لهذا التأويل- في هذا الآيات كلها للإباحة لا للوجوب، فمن شاء فليصل، ومن شاء فليزك ولينفق، ومن لم يشأ فلا جناح عليه، فلم يترك إلا أمراً مباحاً، من فعله أُثيب عليه، ومن تركه فلا إثم علي!

وكذلك يقال في كل الأوامر القرآنية: إذ لا فرق بين أمر وأمر. وهذا هو العبث بعينه، أو هو تبديل لدين الإسلام بدين جديد.

من تكلفات بعض المفسرين المعاصرين:

ومما نأسف له: ما وقع من تكلف واعتساف في التأويل، لبعض المفسرين المعاصرين، مثل صاحب (تفسير المراغي). فقد ذكر في تفسير قوله تعالى: إِنا زينا السماءَ الدنيا بِزِينةٍ الْكَواكِبِ . وحِفْظاً مِن كُل شيطَانٍ مارِدٍ . لا يسمعونَ إِلَى الْملَإِ الْأَعلَى ويقْذَفُونَ مِن كُل جانِبٍ دحوراً ولَهم عذَاب واصِب . إِلا من خطِف الْخطْفَةَ فَأَتبعه شِهاب ثَاقِب (الصافات:6-10) كلاماً متكلفاً، بعيداً عن المتبادر، ولا دليل عليه من شرع ولا عقل، ولا عرف. يقول عفا الله عنا وعنه:

إِنا زينا السماءَ الدنيا بِزِينةٍ الْكَواكِبِ أي جعلنا الكواكب زينة في السماء القريبة منكم بما لها من البهجة والجمال، وتناسب الأشكال وحسن الأوضاع، ولا سيما لدى الدارسين لنظامها، المفكرين في حسا ا، إذ يرون أن السيارات منها متناسبة المسافات، بحيث يكون كل سيار بعيداً من الشمس ضِعف بعد الكوكب الذي قبله.

وحِفْظاً مِن كُل شيطَانٍ مارِدٍ ، أي وحفظنا السماء أن يتطاول لدرك جمالها، وفهم محاسن نظامها، الجهالَ والشياطين المتمردون من الجن والإنس، لأنم غافلون عن آياتنا، معرضون عن التفكير في عظمتها؛ فالعيون مفتحة، ولكن لا تبصر الجمال ولا تفكر فيه، حتى تعتبر بما فيه.

لا يسمعونَ إِلَى الْملَإِ الْأَعلَى أي إن كثيراً من أولئك الجهال والشياطين محبوسون في هذه الأرض، غائبة أبصارهم عن الملأ الأعلى، لا

يفهمون رموز هذه الحياة وعجائبها، ولا ترقى نفوسهم إلى التطلع إلى تلك العوالم العليا، والتأمل في إدراك أسرارها، والبحث في سر عظمتها.

﴿ يُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً ﴾ أي وقد قذفتهم شوا هم وطرد م من كل جانب، فهم تائهون في سكرا م، تتخطفهم الأهواء والمطامع والعداوات والإحن، فلا يبصرون ذلك الجمال الذي يشرق للحكماء، ويبهر أنظار العلماء، ويتجلى للنفوس الصافية ويسحرها بعظمته، وهم ما زالوا يدأبون على معرفة هذا السر حتى ذاقوا حلاوته، فخروا ركعاً سجداً مذهولين من ذلك الجمال والجلال.

العقيدة والسياسة
معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية

المؤلف: **لؤي صافي**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** 1416-1996م (270 صفحة)

محمد وفيع الله*

يمثل كتاب لؤي صافي العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية عملاً اجتهادياً وتأصيلياً جريئاً يعيد تأسيس فقه الدولة في الإسلام، وفق نظرية متينة تستجيب لمقتضيات الواقع الحديث.

وإنما أطلقت صفة (الجرأة) على الكتاب لأن مؤلفه تخلى ائياً عن التحفظات والتحوطات التي اتبعها أكثر من كتب في الموضوع، فأدت إلى توريطهم في النظر الجزئي، والنـزعة الاتباعية، والتزام ما لا يلزم من تقديس التراث، والمعلومات العامة التاريخية، التي لم تستنبط من نصوص الوحي ولا كانت من معارفه.

فماذا كان سبيل المؤلف في تحرير الكتاب؟ أو ما المنهج الذي وظفه لتكوين معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية؟

لا يعتقد الدكتور لؤي صافي أن نموذج الدولة الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة يتعلق بذوات الصحابة أو أشخاصهم، وإنما بالقواعد الكلية التي وجهت أفعالهم، ومن ثم فهو يتجه إلى تحديد تلك القواعد بغية مقارنتها بمبادئ "الوحي" في محاولة لتعيين وجوه الاتفاق والاختلاف ما بين كليات الوحي ومقاصده، والقواعد التي استخلصها الصحابة منها. ثم يتبع ذلك بتحليل

* دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة المسيسبي بالولايات المتحدة الأمريكية 1414هـ/1994م؛ محاضر بجامعة أم درمان الإسلامية (السودان).

التجربة السياسية الراشدية، لتحديد ما هو خاص مما هو عام فيها. "البنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة السياسية" (ص 33-34)، وهكذا فلا مجال لاستدعاء تلك التجربة على علا ا، وإنما لا بد من مراعاة الفروق التي يمكن أن تعكسها إعادة تطبيق المبادئ ذا ا على واقع مختلف، هو واقع عهد المؤسسات المتعددة والمعقدة الذي نعيشه الآن.

وهكذا فمنهج المؤلف منهج تجاوزي، بمعنى أنه يتجاوز شكل التجربة التراثية، ليقف على جوهرها، ويستصحب ما يتناسب منها مع كليات الوحي، وما يتناسب مع واقع ا تمع الجديد المراد تنـزيل تلك العبرة عليه. ومن هنا جاء نقد المؤلف لما سماه (بالنموذج السياسي في النظرية الاتباعية)، وهو التعبير الذي أطلقه على النظريات السياسية التراثية الموجودة في كتب العلوم السياسية (الإسلامية)، في وإن كانت اجتهادية في عصرها، إلا أن كثرة الاعتماد عليها في الظروف الزمانية اللاحقة جعلت منها أنموذجاً واجب الإتباع والتقليد.

ومن كثرة طرق المؤلف لموضوع الكليات السياسية في القرآن والسنة، وضرورة الانطلاق منها، بدلاً من الركون إلى النصوص المنفردة والأحداث المعزولة، غير المطردة، فيبدو وكأنه يدعو إلى تأسيس علم أصول جديد، خاص بالحقل السياسي، يمكن أن يسمى بعلم أصول فقه السياسة، أو علم القواعد الكلية السياسية، وهذا هو الركن الثاني في منهجية الدكتور صافي التي تدعو إلى التضافر وتضايف الآيات الأحاديث عبر عملية استقراء شامل، تؤدي إلى إثبات القواعد العامة والمقاصد الكلية" (ص44).

وأما ما أشار إليه المؤلف من محدودية الفائدة التي يمكن اجتناؤها من الخبرة التاريخية العائدة إلى المرحلة الراشدية أو سواها، فإنه لا يعني الغض من قيمة تلك الخبرة أو ميشها، وإنما كفكفة النـزعة التقليدية التي قصارها السعي لجلب مجمل تلك الخبرة إلى واقع التطبيق في الحاضر والاكتفاء بذلك. وفي نظر لؤي صافي فإن الأهم في نطاق تلك الخبرة هو ما تقدمه من شرح عملي لنصوص الوحي، ومن تيسير لمهمة تقصي القوانين التاريخية والعبر السياسية ذات الفاعلية الدائمة، ولا تقتصر الخبرة التاريخية على تراث المسلمين السياسي، بل تشمل التراث السياسي البشري بأسره، ولكن مع ملاحظة أن "البنى والممارسات السياسية ليست منتجات وسلعاً استهلاكية يمكن الاستفادة منها

في أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي. ولكنها أفعال تبادلية وعلاقات بشرية تنبع من ضمير الجماعة السياسية، وترتكز في وعيها التاريخي. فلا بد إذن من تأسيس النظام السياسي للأمة على القواعد الأخلاقية والسلوكية لأبنائها" (ص 48)، ولا بد كذلك من النظر إلى التراث السياسي الإنساني من خلال ذلك المفهوم. وهذا هو الركن الثالث والأخير في منهجية المؤلف.

وانطلاقاً من تلك الأصول المنهجية يتناول المؤلف ستاً من كبريات القضايا السياسية بالتحليل والنقد والاستنتاج. وبذلك يقوم الكتاب على محورين كبيرين هما: المحور الفلسفي، والمحور الدستوري. وليس هذا هو تقسيم المؤلف إذ أن الكتاب مقسم إلى سبعة فصول، يتناول الأول منها قضايا منهج التنظير، والثاني علاقة العقيدة بالسياسة، والثالث مفهوم القومية وعلاقته بالعقيدة، والرابع مفهوم السياسة الشرعية، والخامس علاقة الشريعة بالسياسة، والسادس مفهوم الشورى، والسابع مفهومي الرئاسة والإدارة.

وقد انسابت الدراسة في سلاسة عبر هذه الفصول ذا الترتيب الذي كان ضرورياً من أجل تحقيق ذلك الغرض. ولكنا بعد الفراغ من قراءة الكتاب، يمكننا -لغرض استعراضه في مقال- أن نقسمه إلى جانبيه الفلسفي والدستوري المشار إليهما، والجانب الثاني هو الأهم من حيث حاجته إلى البحث والاجتهاد والتطوير.

المحور الفلسفي

يفتتح المؤلف هذا الجانب من كتابه بدراسة مفهوم العقيدة بالطريقة ذا ا المطروحة في كتب العقائد وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، غير انه يتجاوز ذلك لتبيان تأثيرات العقيدة في الفعل الإنساني في محيط السياسة، واتجاهات تكييف العقيدة وتوظيفها لتسويغ فعل سياسي معين، مثلما اتجه أهل السنة إلى تسويغ الخضوع للحاكم عادلاً كان أم فاسقاً وجائراً، وذلك من أجل منع الفتنة والحؤول دون اضطراب ا تمع. وفي هذا الصدد جوز الماوردي (توفي: 450هـ/1058م)، وغيره من أئمة أهل السنة ولاية الاستيلاء التي تقوم على اغتصاب السلطة. هذا بينما بادر الخوارج إلى تكفير ولاة الأمر وكل من خالف فكرهم من المسلمين، بل وتجرأت فرقة منهم، وهي فرقة الأزارقة، فكفّرت من وافقها على عقيد ا وامتنع عن مشاركتها في الهجرة والقتال؛ أم الشيعة فقد ساقتهم عقائدهم إلى تكريس الشرعية السياسية في أئمة آل البيت.

ولم يفت الدكتور صافي متابعة تسويغات هؤلاء جميعاً ومناقشتها كاشفاً عن نواحي التوظيف فيها.

وعلى الرغم من اهتمام المؤلف بالكشف عن مناحي توظيف العقيدة عند مختلف الفرق الإسلامية، فإنه لا يبدو ضائقاً بأمر التعدد العقدي في الأمة المسلمة، وذلك لأن "الوحدة العقدية التي يشترطها تشكيل مجتمع سياسي، تتعلق بالحد الأدنى من التجانس العقدي، لتحقيق وحدة الفعل السياسي، أي بالإطار العقدي العام الذي يجمع مختلف التقسيمات العقدية الثانوية. بينما يتعلق التعدد العقدي بالاختلاف في فهم وتفسير الأسس العامة التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والسياسي للأمة" (ص77)، بمعنى أن ا تمع العقدي الإسلامي يمكن أن يضم بعض من يحيدون عن مسلمات عقدية بعينها.

واستئناساً بسابقة معيارية نصبها صاحب كتاب الفرق بين الفرق فإن لؤي صافي يحاول أن يضع إطاراً للحد الأدنى من مقومات الهوية الإسلامية. وهي في رأيه تتلخص في:

1- توحيد الألوهية، وتنـزيه الله عن الشرك أو النقص.

2- والإيمان بالبعث بعد الموت والمسؤولية الكاملة للإنسان أمام الله تعالى يوم القيامة.

3- الإيمان بختم التنـزيل برسالة الإسلام واعتماد التنـزيل الخاتم مصدراً للأحكام الشرعية والمعارف الغيبية (ص 78-79).

فالمؤمن ذه المقومات الثلاثة هو المسلم الذي يحق له التمتع بعضوية الجماعة المسلمة. وفي الحق فقد كنا نود أن لو استوفى المؤلف القول في هذه الناحية طالما أنه تعرض لها، لأن المؤمن ذه الأسس العقدية الثلاثة يمكن أن يلوث إيمانه بمعتقدات أخرى تبطل عضويته با تمع المسلم حتى ولو لم يحنث بإيمانه بتلك العقائد.

ويلوح لي أن المؤلف اتجه اتجاهاً مثالياً محضاً عندما تطرق إلى هذه الناحية مقوداً في ذلك دف توحيد الأمة عقدياً وسياسياً، وقد أدى به ذلك الاتجاه إلى ممارسة نوع آخر من أنواع توظيف العقيدة لتحقيق أهداف سياسية. وهي ممارسة تورط فيها لمؤلف على الرغم من أنه سبق أن بادر بنقد توظيف الفرق الإسلامية للعقيدة بذات الشكل. وإلا فكيف يمكن أن تختزل مقومات الإيمان الإسلامي الذي استفاض الوحي بشرحه، وحفلت كتب العقيدة بتحديده، في

هذه الأركان الثلاثة؟ ومهما تكن غاية الوحدة الإسلامية غاية سامية، إلا أن أركان العقيدة لا يجوز اختزالها بهذا الشكل. صحيح أن المؤلف لا يقول إن الإيمان بهذه الأركان الثلاثة هو تمام الإيمان وكماله، ولكنه يعتبره حداً كافياً للإيمان، وهو قول فيه نظر. وكما قلت فقد كنت أتمنى أن يتوسع المؤلف في هذا المبحث، وأن يدعم رأيه بشكل مقنع. وإنما قلت إن المؤلف اتجه اتجاهاً مثالياً لأن تحديد الحد الأدنى للإيمان، سيصبح هو نفسه محل خلاف شديد. وقل أن ينال تحديد معين رضا سائر الفرق المذهبية الإسلامية، وهي معروفة بجنوحها لعدم الاتفاق.

أما عندما ناقش المؤلف مفهوم "القومية" وعلاقته بمفهوم العقيدة، فإنه قد وطأ لتنظيره بتحليل تاريخي واجتماعي ولغوي عميق، فمن التحليل التاريخي استنتج أن "التقسيم والتفريع القبلي... كان يخدم وظيفة عملية وحيدة، وهي تمكين القبائل العربية المختلفة من تشكيل تحالفات وائتلافات أمنية فيما بينها، للمحافظة على توازن القوى بين القبائل والحيلولة بين أي منها والهيمنة على القبائل أو التجمعات القبلية المغايرة" (ص84)، ومن ثم كان وسيلة للتجزئة السياسية وعائقاً دون الوحدة القومية. ومن التحليل الاجتماعي يرى الباحث أن الثقافة المادية الوثنية قد أباحت العدوان على الآخرين لسلب القوت، مما أدى إلى استفحال ثقافة البقاء للأقوى المتجلية في الشعر الجاهلي.

ومن تحليله اللغوي لنصوص الوحي يرى المؤلف أن القرآن لم يستخدم كلمة "أمة" بالمعنى الذي تشعه الكلمة الآن، وهو معنى "الجماعة القومية"، وإنما بمعنى "الجماعة المقصدية، أو الجماعة المتحدة بالقصد والهدف لا بالدم والنسب" (ص96)، ومن ثم فإن المؤلف يبلور مفهوم الأمة في التعريف التالي: "إذن الأمة في المنظور القرآني تجمع عقدي قِيمي ناجم عن تفاعل أفراد من البشر مع مبادئ كلية وقيم عامة تتجاوز الخصوصيات الطبيعة التي تمايز بين الناس من لون أو عرق أو لغة أو إقليم..." (ص97). ومن تحليله للتاريخ الإسلامي ينتهي المؤلف إلى أن ذلك المفهوم قد انبثق لأول مرة عند حادثة بيعة العقبة بما مثّله ذلك التعاقد من خرق لولاءات التعصب القديمة للأسرة أو القبيلة أو القوم، ومن "ولادة جماعة إنسانية تتوق إلى تأسيس وحدتها الاجتماعية والسياسية على أساس من الالتزام بمبادئ علوية كلية" (ص99). ومن أجمل ما استنتجه المؤلف من تحليله لذلك الحادث، أن الرابطة السياسية والاجتماعية التي توحد الأفراد لا

تخضع بالضرورة لحتمية خارجة عن الاختيار (كاللون أو العرق أو اللغة إلخ)، وإنما تعتمد على قرارهم واختيارهم لا سيما إذا اختاروا عقيدة التوحيد.

وأما إن سأل سائل كيف حافظ الإسلام مع ذلك على روابط القبيلة "وهي روابط أدنى من رابطة القومية"، فإن المؤلف يجيب بأن الإسلام لم يعمد إلى إلغاء الروابط القبلية، وإنما عمد فقط إلى تجريدها من قيمتها السياسية، محافظاً في الوقت ذاته على ما وراء تلك الروابط من نظم تكافلية اجتماعية واقتصادية. وما لم يذكره المؤلف هو أن النظام القبلي كان يوفر أيضاً قدراً من الانضباط التنظيمي، ولذلك استخدمه رسول الله ﷺ، لتنظيم جنده في الغزوات، وقد كان ذلك استخداماً مأموناً في إطار رابطة العقيدة الكبرى.

ومن ملاحظته أدوار التاريخ الإسلامي يخلص المؤلف إلى أن اختزال الدور السياسي للروابط القبلية الذي تم في دولة مدينة النبي ﷺ، قد أعقبه اختزال الروابط القومية وتحجيمها من غير اتجاه لإلغائها واجتثاثها من الجذور، "ذلك أن الإسلام لم يكن يهدف إلى إلغاء البنى الاجتماعية والسياسية الوسيطة والثانوية، بل إلى تفريغها من محتواها التسلطي العدواني، وتطويعها إلى مبادئ الرابطة الأمتية التي تتسامى عليها وتشملها، دون أن تلغيها، وذلك بغية توسيع دائرة التعاون من القبيلة الواحدة، والشعب الواحد، إلى الأمة قاطبة" (ص106)، وهي الأمة الإسلامية، ولتك هي براعة المؤلف في إبراز طريقة الإسلام في معالجة المشكل القومي.

المحور الدستوري

إن معظم كتب العلوم السياسية المكتوبة باللغة العربية، وحتى تلك المكتوبة من وجهة نظر إسلامية، تحت عناوين مثل (نظام الحكم في الإسلام) وما شابه ذلك، تتبنى التعريف الغربي لمفهوم الدولة. أما يقظة الدكتور لؤي صافي فقد جنبته ذلك المنـزلق. فتعريف الدولة بأ ا "الشعب الذي يعيش في إقليم محدد تحت حكومة مدنية" يقود، كما ينبئنا مؤلف العقيدة والسياسة، إلى قبول التقسيم الجغرافي الحالي لدول العالم الإسلامي، وهو تقسيم لم يكن للمسلمين يد فيه، وإنما هو إرث استعماري يكرس مصالح الغرب في عالمنا الإسلامي، فضلاً عن أن التعريف آنف الذكر يضرب صفحاً عن العناصر الرئيسة التي تميز الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول.

وإذا كان العلامة أبو الأعلى المودودي قد أبرز مفهوم (الحاكمية) عنصراً رئيساً يميز الدولة الإسلامية عما سواها من الدول، فإن ذلك لا يكفي في نظر الدكتور صافي لتمييز الدولة المسلمة، ولذلك فهو يقترح أن يتم تعريف الدولة، أولاً: من خلال المبادئ السياسية التي تنظم علاقات السلطة في ا تمع؛ وثانياً: من خلال الأجهزة القيادية التي تنظم حياة ا تمع السياسية. وبالتالي فإنه يقرب مفهوم (الدولة) من مفهوم (الحكومة)، وذلك بعد إضافة البعد العقدي إليها. فتعريفه للدولة الإسلامية يمكن أن تتبناه أدبيات العلوم السياسية (الإسلامية)، كما يمكن أن يصاغ بألفاظ أخرى أقل تجريداً وأكثر تحديداً وإجرائية.

وفي تقصيه لمصدر المشروعية السياسية في الدولة الإسلامية، يتناول المؤلف بالنقد تراث الفقه السياسي الإسلامي -أو ما يسميه هو بالنظرية السياسية الاتباعية- الذي أبدعته أقلام أمثال الباقلاني والجويني وأبي يعلى والماوردي، وهو تراث مبني على الأسس التالية في موضوع المشروعية:

أولاً: إن اختيار الإمام واجب كفائي إذا قام به بعض الأمة سقط الإثم عن الباقين.

ثانياً: إن اختيار الإمام يقوم به عن الأمة أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد.

ثالثاً: إن شروط أهل الاختيار ثلاثة وهي: العدالة والعلم والحكمة.

رابعاً: إن شروط أهل الإمامة سبع وهي: العدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المفضي إلى تدبير المصالح، والشجاعة، والنسب القرشي.

ويلاحظ الدكتور صافي على هذه النظرية التراثية سكونيتها وانفكاكها عن المحددات العملية للفعل السياسي "إذ تبدو عملية الاختيار عملية إدارية مكتبية يتم خلالها المقارنة بين كفاءات المرشحين، ثم اختيار أكفئهم أو أفضلهم لمنصب الإمامة" (ص130)، وهي عملية تتجاهل (الديناميكية) السياسية للمجتمع. "فاختيار الإمام لا يتحدد فقط بقراته العلمية وشجاعته وسلامة أعضائه، بل يتحدد أيضاً بقدرته على تمثيل التيارات السياسية، ومواقفه من القضايا الحيوية المختلفة التي تاجه الأمة، والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يتوقع أن ينافح عنها"، وهذه إضافة مهمة من المؤلف لشروط تولي الإمامة، بل

يمكن أن يقال إن شرط تمثيل المرشح للتيارات السياسية هو الشرط الحاكم الذي يرجح فوزه بمنصب الإمامة.

هذا عن شروط فوز المرشح؛ أما عن عملية الترشيح والانتخاب فإن الدكتور صافي يعود بنا لاستعراض طويل لروايتين لحادث السقيفة استقاهما من ابن هشام وابن قتيبة، وهو يخرج من ذلك بالملاحظات التالية:

1- إن البنية القبلية كانت تؤثر تأثيراً واضحاً في التطورات السياسية التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ. ويلاحظ أيضاً أن قريشاً على الرغم من هيمنتها، إلا أنه ووجهت باعتراضات وثورات كثيرة كتمرد بني تميم مثلاً.

2- إن عفوية واضحة قادت المسلمين لاتخاذ قرارات مصيرية في ذلك الاجتماع.

3- إن الجميع كانوا منضبطين بمعايير الوحي والشرع، "فقد تجلى تأثير العقيدة الجديدة عبر التزام المؤتمرين بمبادئ الإسلام السياسية السامية، وفي مقدمتها اعتماد الشورى، وترجيح الولاء للأمة على الولاء للقبيلة والعشيرة، والحفاظ على وحدة الصف وإجماع المسلمين" (ص138).

ومن تحليل مجمل الحادث يستنتج المؤلف أن اختيار الخليفة الراشد أبي بكر الصديق لم يتم وفق خطة عامة محددة سلفاً لعملية الاختيار، والاجتماع نفسه كان اجتماعاً للأنصار وليس لعموم المسلمين، وقد انضم إليه المهاجرون عن طريق الصدفة، ومبايعة الفاروق للصديق جاءت مبادرة منه لتحسم الخلاف؛ وهكذا "فالإجراءات التي اتبعت عند اختيار أبي بكر لم تكن إجراءات مدروسة ومطردة، ولذلك لا يصح اعتبارها فعلاً تأسيسياً يجب على الأجيال اللاحقة اتباعه. بل يمكننا تعميم هذا الحكم على العهد الراشدي برمته، فنقول إن العهد الراشدي لم يشهد بروز مؤسسة متميزة للشورى رغم شهوده لتطبيق مبدأ الشورى في صيغ وإجراءات مختلفة" (ص129-140). ومؤدى ذلك أن مجتمع الصحابة قد أفلح في تطبيق الشورى، ولكن من غير أن يفرز أو يطور مؤسسة أو مجلساً للشورى. فهذه المهمة -مهمة تأسيس ما يمكن تسميته برلماناً إسلامياً- هي المهمة الاجتهادية التي تحتاج إلى التنظير من علماء السياسة وفقهائها الإسلاميين في العصر الحديث. وفي اعتقادي إن جزءاً كبيراً من اجتهادات الدكتور صافي وتحليلاته في الكتاب كانت باتجاه التنبيه على هذه الناحية المهمة من نواحي العمل السياسي، التي تحتاج إلى عناية خاصة، ودراسة

متعمقة، علّها تفرز للمسلمين تصوراً عملياً واضحاً لمؤسسة الشورى، ومهامها، وحدود قو ا في تحديد السياسات والتعيينات، ومراقبة الأداء السياسي، وإحداث التوازن بين السلطات.

وقد قدم المؤلف آراءه المستفيضة حول الموضوع في فصل ضافٍ عقده بعنوان "الشورى بين النظرية والتطبيق"، استعرض فيه نصوص الشورى في القرآن، "وهي بالتأكيد أكثر من الآيتين اللتين ورد ما لفظ للشورى"، وتناول بالتحليل ممارسات الشورى في العهد النبوي، ومواقف موافقة الرسول ومخالفته ﷺ، لمشورة الجمهور، وأبان عن الفرق بين مفهومي الشورى والاستشارة، فالشورى "هي حق عام لجمهور المسلمين في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية المتعلقة بشؤون الأمة العامة"، أما الاستشارة "فترتبط بواجب القيادة في الرجوع إلى أصحاب الرأي لاستيضاح الحقائق والاستعانة م في المداولة وتقليب الأمور ودراسة الاحتمالات قبل اتخاذ القرار" (ص182). وبينما تكون الاستشارة ذات صفة غير إلزامية، فإن الشورى ملزمة للحاكم، والدكتور صافي يرفض مجرد مناقشة موضوع: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟ لأن مسألتي وجوب الشورى وإلزاميتها "مترابطتان ترابطاً حميماً فلا يمكن عزل إحداهما عن الأخرى دون التفريط بالقيمة الحقيقية للشورى والإخلال بمعناها" (ص182؛ وأما وقوع الخلط بين مفهومي "الشورى" و"الاستشارة" فربما كان بسبب تخليط بع المحللين في اعتبار الشورى أمراً معلماً لا تلزم نتائجه الحكام.

وفي هذا الفصل يجد طلاب العلوم السياسية (الإسلامية) مادة غنية مقارنة، مشفوعة بتحليل عميق واستنتاج ناجز لا سيما عن الممارسات الشورية في العهد الراشدي، والآليات التي استخدمت في ذلك. ومن أهم استنتاجات المؤلف في ذلك "أن الأزمة السياسية التي واجهت الرعيل الأول في أواخر عهد عثمان بن عفان، ثم تفجرت إلى حرب أهلية طاحنة في عهد علي بن أبي طالب، ترتبط جميعاً ارتباطاً حميماً بآليات الشورى التي اتبعها الخلفاء الراشدون، وبالتحديد بغياب مجلس رسمي للشورى يمثل مختلف الجماعات السكانية والقوى السياسية" (ص197). وهذا استنتاج سليم إذ أن الجدال الشوري بقدر ما يؤدي إلى اتخاذ القرار الصحيح أو الأصح، فإنه يؤدي من ناحية أخرى مهمة إلى ترويض البشر وتقليص مطامعهم وتسكين نـزعا م العدوانية. وإنه لحق ما يقوله برتراندرسل في هذا الشأن من أن البشر قد زودوا

بمختلف الغرائز العدوانية، بجانب نـزعات التآلف والانسجام والبناء. ومن أجل تطوير النـزعات البناءة فلا بد من ترويض نـزعات الصراع والعدوان، وتحويلها إلى نـزعات للتنافس الشريف الخلاق. وفي عصرنا هذا فقد أثمر غياب مؤسسة الشورى عن تفجرات وانقسامات وشرذمات عديدة في جسم الأمة، بل بين الجماعات الإسلامية، واستخدم السلاح في بعض الأحيان -كما رأينا حديثاً- لحسم خلافات الرأي بين العاملين للإسلام. وكل ذلك مما يكشف عن مركزية قضية الشورى في العمل السياسي الإسلامي، وضرورة الاجتهاد لبلورة مؤسستها وتطوير آليا ا وصياغة آدا ا وضوابطها.

إن "النظرية الاتباعية" إذ هي تبحث في موضوع مؤسسة الشورى لا تم بأكثر من تحديد شروط أهل الحل والعقد. وهي تغفل كلياً أمر البحث لاكتشاف الآليات التي تعين على اختيار هؤلاء. وخلاصة اقتراح الدكتور صافي في هذا الصدد هي أن يتم اختيار أهل الاختيار "أو مجلس الشورى" عن طريق الانتخاب الشعبي الذي يشترك فيه أفراد الأمة قاطبة، ثم يفوض الأمر لهذا ا لس المنتخب، لينتخب رئيس الدولة. وهو اقتراح أقرب إلى مبدأ تفعيل الشورى وإعطاءها مداها الأقصى، وذلك بإشراك كل فرد من أفراد الشعب في بعض مستويات مارستها. وفي هذا العصر تسقط الحجة القديمة القائلة بتعذر حضور كل من يهمهم الأمر، فضلاً عن العبرة التاريخية المستقاة من تمرد قيادات الأمصار في عهد سيدنا عثمان بسبب استبعادهم من نطاق مارسة الشورى. ولتعليل هذا الاقتراح وتسويغه يعود الدكتور صافي لتكرار فكرته الأثيرة عن ضرورة تجاوز النظرية الاتباعية قائلاً: "إن اتباع عمل السلف يجب أن لا ينطلق من نظرة تقديسية لأشخاصهم، أو اعتقاد بعصمتهم، بل من فهم للقواعد والمبادئ التي وجهتهم وقادت سلوكهم. فإذا تبين بعد التحليل والدراسة أن بعض عملهم انبنى على خصوصية تاريخية، أو عن سوء تقدير للأنجح والأصوب، فلا يجوز حينذاك اتباعهم في الخطط والمسالك التي أدت في النهاية إلى الفتنة والاضطراب السياسي" (ص205). وهذه الفكرة وإن كانت تواجه عادة بالتشكيك والرفض المتعصب من العاملين في حقول معرفية أخرى في الإطار الإسلامي، أي أنه أحرى بأن تنال قبول عموم دراسي العلوم السياسية في المنظور الإسلامي، بحسبا م من أشد الناس إحساساً بالتحولات

والتطورات الموجبة لمزيد من انفساح الأفق الفكري، والمرونة، والحكمة في تنـزيل الأحكام على المستجدات.

أما في موضوع القيادة السياسية فإن الدكتور صافي يفضل استخدام مصطلح "الرئيس"، على مصطلحي "الخليفة" أو "الإمام"، لأنه يسند مهمة الخلافة أو الشهود للأمة جمعاء، بينما يعتقد أن الإمامة صفة ترتبط بنوع من القيادة القدوة في العلم والسلوك "قيادة علمية وروحية وتربوية بشكل خاص". وهو عندما يتناول قضايا الرئاسة والإدارة فإنه يتناولها من خلال مناقشة تراث الأحكام السلطانية الذي أفرزته أقلام أمثال الماوردي والباقلاني ممن أدركوا الطبيعة التنفيذية لسلطة رئيس الدولة. فالماوردي مثلاً يجعل تلك الوظائف في:

1- حفظ الدين. 2- تنفيذ الأحكام. 3- حماية البيضة. 4- إقامة الحدود. 5- تحصين الثغور. 6- الجهاد. 7- الجباية. 8- العطاء. 9- الاستكفاء. 10- المباشرة الشخصية للأمور وتصفح الأحوال.

وأما الباقلاني فقد ربط تلك المهام بـ "تدبير الجيوش وسد الثغور، وردع الظالم، والأخذ للمظلوم، وإقامة الحدود، وقسم الفيء بين المسلمين، والدفع م في حجهم وغزوهم" ... وواضح من تأمل أمثال تلك الاجتهادات أن الأمر يحتاج إلى تجديد وإلى مزيد تنظير، وهذه هي المهمة التي حاول الدكتور لؤي صافي الاضطلاع ا إذا اتجه إلى اختزال تلك الوظائف ضمن دوائر رئيسة ثلاث وهي:

1- دائرة السياسة الداخلية: التي تشمل حفظ الدين وتنفيذ الأحكام بين الناس وبسط الأمن وتنفيذ الحدود.

2- دائرة السياسة الخارجية: وتشمل تحصين الثغور وجهاد الأعداء.

3- أن تتسع دائرة السياسة الخارجية لتشمل العمل الدبلوماسي والتقارب مع الشعوب الأخرى.

4- ألا تقتصر السياسة المالية على قضايا الجباية والعطاء، وإنما تعتني أيضا بقضايا التنمية والإنعاش الاقتصادي، لا عن طريق الإدارة المباشرة لشؤون الاقتصاد، وإنما عن طريق القوانين اللازمة، وإزالة العوائق من طريق التنمية، وتوخي تحقيق العدل في توزيع الثروة.

5-إشراك السلطة التشريعية في صياغة السياسات التعليمية والخارجية والاقتصادية، على أساس أن السلطة التشريعية أكثر تمثيلاً وإحساساً بحاجات القطاعات المختلفة للأمة.

ويبحث الدكتور صافي عن وظائف تؤديها الأمة بشكل مباشر، فيوكل إدارة الشؤون التعليمية والتصنيعية والفنية إلى مؤسسات شعبية مستقلة عن الدولة، وذلك في اتجاه تقليص مهام الدولة وتحديد سلطتها وقو ا، وكذلك بغرض محاربة نـزعة اللامبالاة والاعتماد على الحكومة وسط المواطنين.

وفي شأن العلاقة بين السلطتين التنفيذية التشريعية (يستخدم المؤلف مصطلح " الشورية" بدل "التشريعية") فإن المؤلف لا يولي عناية خاصة لفكرة توازن السلطات، بل يبدو وكأنه يرجح كفة السلطة التنفيذية على التشريعية. فهي فضلاً عن قيامها بمهام التنفيذ جميعاً، فإ ا تسهم أيضاً في عملية صنع القرارات وسن القوانين؛ "فالدور الذي تلعبه القيادة التنفيذية في هذا ا ال حيوي ومهم، ذلك أن القيادة التنفيذية هي الجهة التي تتعامل مباشرة مع المتغيرات الداخلية والخارجية لأن أعضاءها هم الذين يباشرون تنفيذ القرارات الشورية على أرض الواقع ويعاينون ردود الفعل على هذه القرارات في داخل البلاد وخارجها" (ص219)، ولذلك فإ م يبادرون باقتراح مشروعات القرارات والقوانين.

وقد كنا نود في مقابل ذلك أن يفصل المؤلف أكثر في شأن المهام والسلطات السياسية لا سيما على صعيد رسم السياسة الخارجية، والإشراف على الشؤون المالية، وعلى قوات الجيش، وذلك مما يمكن أن يعطي توزيعاً أعدل لمصادر القوة السياسية، ويضمن توازناً أفضل للنظام السياسي.

وتنظير المؤلف الناتج عن تطوير أطروحات المدرسة التراثية يمتد ليشمل قضايا النظام الإداري وتفويض النظام الإداري وتفويض السلطات، كما يشمل قضايا النظام المِلّي والاتحادي للدولة الإسلامية، وفي كل ذلك قدم المؤلف اقتراحات مهمة تستحق التأمل والنظر، ولا شك أ ا ستكون ذات فائدة للباحثين في تلك ا الات.

ملاحظات ختامية

وفي الختام فإن النظرة الإجمالية إلى الكتاب تعطي الانطباعات التالية:

أولاً: برهن المؤلف على إطلاع ملحوظ على تراث الفكر السياسي الإسلامي. وفي مداخلاته مع أئمة ذلك التراث (كالباقلاني والجويني وأبي يعلى والماوردي والغزالي إلخ)، فإن القارئ يقف على جملة صالحة من نماذج ذلك التراث، وذلك مدخل مناسب عسى أن يسوق الكثيرين إلى عالم ذلك التراث، للتعرف عليه وتفهم لغته والتعرف على منطلقاته ومنطقه وقراءاته قراءة نقدية كما فعل المؤلف.

ثانياً: إن الكتاب على الرغم من صغر حجمه نسبياً، إلا أنه كان من الشمول والإحاطة بمكان، إذ أنه تناول بالتحليل معظم القضايا الرئيسة التي تدرس عادة تحت عنوان "نظام الحكم في الإسلام". وقد ساق المؤلف تلك القضايا مساقاً منضبطاً، وذلك على خلاف الأسلوب المسترخي الذي يكتب به العلماء عادة في هذا ا ال، حيث تحشى المؤلفات بكثير من المقتطفات والإحالات المرجعية غير المهمة. أما الذي أعان المؤلف على تجنب كل ذلك، فهو وضوح الرؤية لديه منذ البداية، ولا غرو فإنه كان يكتب سفراً تنظيرياً يطمح إلى إرساء معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية.

ثالثاً: على الرغم من صياغة الكتاب على مستوى عال من التجريد، إلا أنه كاد يخلو من صليل المصطلحات الفنية التي صيغت بعض ما سبق للمؤلف نشره، وهذه خطوة في صالح فريق واسع من القراء -من أمثالي- ممن يتكدر خاطرهم بالرنين المدوي للمصطلحات الضخمة.

رابعاً: إن العنوان الرئيس للكتاب: العقيدة والسياسة، يبدو وكأنه غير دقيق في التعبير عن مضمونه، ولو كان الشأن شأني لاخترت له عنواناً أدق فسميته دراسة أصولية في فقه الدولة. فالعنوان الراهن يوحي بأن الكتاب دراسة في الإيديولوجيا، لا في الاجتهاد والتنظير في الفقه السياسي الذي كان الغرض الأساسي من إنشاء الكتاب.

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة

المؤلف: **جورج طرابيشي**
الناشر: **دار الساقي،** لندن، 1993م -(135صفحة)

عبد الحق الزموري*

ما فتئ جورج طرابيشي منذ بضع سنوات يتتبع أصحاب المشاريع الفكرية العربية المعاصرة بالتحليل والنقد وإرجاع دعاويهم إلى أصولها والتنبيه إلى غثّها وسمينها (دراسته الضافية لمشروع حسن حنفي من العقيدة للثورة، وكذلك لمشروع الجابري في إعادة بناء العقل العربي...). وها هو ذا يتوقف من جديد عند مواقف بعض المثقفين العرب المعاصرين من إشكالية لا تزال تثير حولها سيولاً من الحبر: المعاصرة والإرث التراثي، في كتاب جاء أكثر "استفزازاً" وسجالية، بعنوان مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، صدر عن دار الساقي بلندن سنة 1993، ويحتوي 135 صفحة من الحجم المتوسط.

وقد قسمه ثلاثة أقسام -أو "مذابح نظرية"- تعرض في أولها للتيار الماركسي، وفي الثاني للتيار القومي، وفي الثالث لما أسماه بالتيار التعلمي، مصدراً عرضه بمقدمة قصيرة علل فيها حديثه عن المذبحة التي يقوم ا عينة من المثقفين موضوع الدراسة للتراث. وهي مذبحة لأ ا تكشف منذ هزيمة 1967 "عن مأزق الأيديولوجيات الثورية وفشلها" (ص6)، مما يدفع ؤلاء إلى الارتكاس إلى التراث للصراع حوله وتبني طرف فيه ضد آخر، أو لتحويله إلى فكرانية (أيديولوجيا) تراثية خالصة.

وهذه العودة إلى التراث عند العرب محكومة، كما يرى المؤلف، "بجرح نرجسي ذي طبيعة أنثروبولوجية"؛ وهذه العقدة قاسم مشترك يجمعهم ببقية الشعوب غير الغربية. ولكن هذا الجرح يزداد اتساعاً ونزيفاً بحكم الهزيمة العربية

* باحث تونسي مقيم في باريس، سكرتير التحرير لة دراسات شرقية التي تصدرها جمعية دراسات شرقية بباريس.

أمام المشروع الصهيوني (ص6). ويرى المؤلف أن التراث "المؤدلج" هو في جميع الحالات فاقد للحقيقة التاريخية مهما اختلف الموقع الذي نتعامل منه معه، ومهما اختلفت الأساليب والمناهج المعتمدة في ذلك التعامل. وعلى ذلك يحدد طرابيشي طبيعة اللحظة التي نعيشها بوصفها "لحظة أيديولوجية" بامتياز (ص7).

وتكمن قوة هذا التحديد وقيمته في إطلاقيته وجعله المدار المحرك لكل التحليلات التالية، فهو عند المؤلف حقيقة ثابتة لا تحتمل المساءلة أو المراجعة، وهو البداهة ذا ا، ويتوقف على التسليم ا قبول منتجا ا اللاحقة. وانطلاقاً من هذه القاعدة المؤسسة، يمضي جورج طرابيشي في عرضه وتحليله لمظاهر هذه "المذبحة" عندن ممثلين اختارهم عن التيار الماركسي (توفيق سلوم)، والتيار القومي بنموذجيه: العلماني (زكي الأرسوزي)، والإسلامي (محمد عمارة)، والتيار العلمي بفرعيه: البراغماتي (زكي نجيب محمود) والمعرفي (الإبستمولوجي) (محمد عابد الجابري).

أن أول ما يلفت نظر القارئ لهذا الكتاب الاختلال الكبير بين أقسامه. ففي حين خصص "للمذبحة" التي قام ا ممثل التيار الماركسي ست صفحات ونصفاً، تناول أطروحات التيار القومي في تسع وعشرين صفحة، وناقش مواقف ممثلي التيار العلمي في ثمان وسبعين صفحة. وقد أصاب هذا الاختلال محتوى الأقسام ذا ا، حيث خص محمد عمارة ممثل التيار القومي الإسلامي بخمس وعشرين صفحة من العرض والتحليل والنقد العميق لطبيعة العمل الفكراني (الإيديولوجي) الذي تناول به التراث وتعرجاته، وذلك من خلال كتبه: نظرة جديدة إلى التراث، والعرب والتحدي، وتيارات الفكر الإسلامي، واكتفى بأربع صفحات ونصف لعرض موقف الأرسوزي ممثل التيار القومي العلماني، خصص ثلاثة أرباعها للاستشهاد بفقرات طويلة من مؤلفاته الكاملة دون تعليق أو نقد. والاختلال ذاته نجده في عرض آراء ممثلي التيار العلمي بشقيه: البراغماتي ويمثله زكي نجيب محمود (ص19)، والمعرفي (الإبستمولوجي) ويمثله محمد عابد الجابري (ص56)، حيث قصر اختياره على كتاب زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي الصادر سنة 1973، ليحكم على "عودة الابن الضال" إلى رحاب "البيت الأبوي" بأ ا مراوغة، وقد كان

الأجدر به الاعتماد على المحطات الثلاث المترابطة التي لا يمثل هذا الكتاب إلا أولاها؛ أما المحطتان التاليتان فقد تجلتا في كتابيه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري (1974)، وثقافتنا في مواجهة العصر (1976)، أو ربما كان حرياً به الاعتماد على كتاب قصة عقل (1983) لبناء موقف متكامل وأقرب إلى الموضوعية والجدة.

ولا يمكن لهذه الاختلالات إلا أن تترك لدى القارئ تساؤلات منهجية عن مدى الجدوى في إقحام بعض الفصول في الكتاب، كذلك المخصص للتيار الماركسي، حيث رأى المؤلف أن نقده هو "للمنهج البتري" الذي كان يستعمله هذا التيار مع التراث ليس "من قبيل النقد فحسب بل أيضاً من قبيل النقد الذاتي"، لأن الكاتب نفسه قد مر بطور ماركسي في تطوره الفكري" (هامش رقم7، ص11). وقد كنا ننتظر منه، وهو الماركسي القديم، وبحكم معرفته الدقيقة والواسعة (المفترضة) بأطروحات هذا التيار، أن يكون في تحليله أشمل وفي تقويمه أعمق للمناهج والأدوات التي استعملها ممثلوا هذا التيار في تشطير التراث وذبحه.

وعلى الرغم من ادعائه التعرض لفرعي التيار الماركسي "القويم" و"غير القويم" (ص53)، (وانظر أيضاً ظهر الغلاف)، فإنه في الحقيقة لم يتعرض إلا لتوفيق سلوم ممثلاً للفرع "القويم"، ولم يتعرض لسمير أمين، الذي قال بشأنه: "قد يقال إن سمير ليس ماركسياً إلا بالهرطقة". وحتى في عرضه لأفكار سلوم لم نر منه غير جمل تبريرية من قبيل: "وبديهي أن هذه النـزعة التشطيرية أو الانتقائية في الموقف من التراث كان لها ما يبررها" (ص12)، تحاول في مجمل سياقها ترك انطباع عام أقل سلبية لدى القارئ يخفف الجرم عن القائمين به، وذلك على الرغم من رفضه لعملية الانتقاء المزيفة للوعي كذلك.

ويتكرر ما قلناه آنفاً مع النموذج القومي العلماني في شخص زكي الأرسوزي الذي تعود أطروحاته إلى المرحلة السابقة لهزيمة 1967، وهي من المفترض بذلك ألا م المؤلف في هذا لكتاب (مثل كتبه "الجمهورية المثلى" الصادر 1956، أو "مشكلاتنا وموقف الأحزاب منها" الصادرة في 1958، أو "العبقرية العربية في لسا ا"). وطرابيشي نفسه يقر بقدم بعض هذه النصوص (هامش17، ص20) وعدم خضوعها للتحديد الأولي للحظة الراهنة، فلماذا إذاً يكلف نفسه عناء حشرها هنا؟ وقد كان يكفيه أن يقصر عمله على نقد

أعمال الجابري ومحمد عمارة وزكي نجيب محمود، دون تحديد إطار هيكلي قبلي يقوم له مقام الوعاء التاريخي والنظري الذي يجد نفسه مجبراً على ملئه.

وإذا تجاوزنا هذه المزالق المنهجية في كتاب جورج طرابيشي، فإن العمل النقدي والتتبع الذي قام به لأعمال الجابري وعمارة يستحق في ذاته الإشادة به والتوقف عند تعرجاته.

يأخذ المؤلف كتاب العرب والتحدي لمحمد عمارة مثالاً على الإشكالية موضوع الدرس ليسطر خيوط مذبحة "إرغام أربعة عشر قرناً من التاريخ العربي الإسلامي على الدخول في عنق زجاجة مخطط للتأويل الدلالي" (ص28). وتقوم هذه القراءة عند عمارة على قاعدة "أبستمولوجية" مؤسسة: ارتباط العقلانية بالقومية وارتباط الشعوبية بالظلامية أو اللاعقلانية. وعليه فإن كل ما هو غير عربي (والعروبة عنده حضارة وليست عرقاً) هو بالضرورة لاعقلاني ودون القومي. ولا يمكن لمثل هذه القراءة التأويلية أن تكون دون "ارتكاب خطيئتين بحق هذا التاريخ: الإسقاط والحذف" (ص33). وتبدأ العملية المنهجية الأولى في هذه المذبحة "بتأول العصر السالف على صورة واقع عصرنا ومثاله"، أي بما أن أجدادنا كانوا متقدمين عقلانياً وموحدين قومياً كان لا بد لنا من الأخذ بما أخذوا به هم، لا بد من استعادة ذلك "العصر الذهبي" والتمسك بتلابيبه، عوض الأخذ بما أتى به "الآخر" المتحدي للذات والمهيمن عليها، وبذلك يلتئم في الوقت نفسه "جرحنا النرجسي". وإذا استعصى إدخال مرحلة أو حالة من تاريخنا في "المخطط التأويلي الأيديولوجي" فإنه بكل بساطة يجري حذفها وبترها، أي يحكم بعدمها، وتلك هي العملية المنهجية الثانية في ذبح تراثنا، كما يرى طرابيشي.

ويمضي جورج طرابيشي في مناقشة أفكار عمارة وأطروحاته، ولا يجد صعوبة كبيرة في كشف افت الكثير من تأويلاته وعدم صمودها أمام الحقيقة التاريخية، ويضرب عدة أمثلة عن "ا زرة" التي يقوم ا الكاتب لربطه ربط تطابق وتماثل كليين بين القومية العقلانية، إلى درجة تصبح معها عملية الحذف التاريخي القومية عند عمارة ولا عروبة ولا أمة بعد إنجاز دولة العرب الأولى إلى حدود القرن 3هـ) مسببة ومقرونة بحذف جغرافي أيضاً (توقف حدود الدولة العربية غرباً عند شرقي مصر وشرقاً عند شرقي العراق)، وهو بذلك الدولة

العربية استبعاداً تحقيرياً عدائياً باعتبارهم يمثلون السبب الرئيس فيما نحن فيه من تجزؤ وتخلف. ولا يتردد محمد عمارة، كما يقرر طرابيشي، في "رفع "حقيقة" ارتباط العروبة بالعقلانية والعجمة باللاعقلانية إلى مرتبة القانون التاريخي" (ص43) ليصل في النهاية إلى نبذ كل ما أنتجته مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية من تراث خلال القرون الأربعة اللاحقة لعصر المتوكل ومحنة المعتزلة والإلقاء به في سلة المهملات وخارج المخطط "القومي- العقلاني" (48)، ذلك أنه -أي عمارة- يقرن وصول العقلانية إلى أعلى ذراها بوصول التيار القومي إلى "قمة جهاز الدولة"، ويقصد بذلك ما قام به المعتزلة في عهد المأمون والمعتصم والواثق، كما يجعل بداية انحدار القَسمة العقلانية للحضارة العربية الإسلامية مواكبة لانحلال قسمتها القومية.

ولكن ذلك لا يمكن أن يستقيم تاريخياً، وهذا ما جعل طرابيشي يتوقف بالقارئ في العديد من المرات ليضرب له سيلاً من الشواهد المفندة لهذه الدعاوى. فإذا كان المعتزلة هم "طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري والانصهار القومي العربي" (تيارات الفكر الإسلامي)، فلا يفوتنا أن مؤسسيهم وأبرز قاد م كانوا من الموالي؛ وإذا كان الخلفاء العباسيون الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق يمثلون ذروة الدولة القومية، فإن طرابيشي لا يفوته أن يذكر بأن أم الأول كانت فارسية، وأن ثالثهم من أم تركية وهو أول من اعتمد على عصبية عسكرية من المماليك الأتراك. بل إن أبرز "فقهاء العامة" الذين قادوا الانقلاب على المعتزلة، ممثلين لتيار "الفكر المحافظ المعادي للعقل"، -كما يرى طرابيشي- وفي مقدمتهم الإمام أحمد بن حنبل، كانوا من العناصر العربية وكان هواهم - فوق ذلك- قرشياً.

وليس غريباً، حسب قول محمد عمارة، أن يؤول وضع الحضارة العربية الإسلامية إلى التوقف، فالجمود، فالتراجع، في مسيرة انحطاطية لا راد لها تلاشت فيها القسمتان المميزتان لهويتها: القومية والعقلانية (ص44).

ويصبح مضمون شعار إحياء التراث إذاً عند "السلفية العقلانية المستنيرة" التي يضع محمد عمارة نفسه تحت لوائها هو الرجوع إلى مرحلة ما قبل المتوكل، أي التاريخ السابق على منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.

ولا يفوت جورج طرابيشي أن يورد في اية عرضه قائمة طويلة من علماء هذا التراث العربي الإسلامي غير المعترف م في مخطط عمارة كالأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن تيمية وابن جني والأصفهاني والتوحيدي وابن منظور وابن رشيق والجرجاني والفارابي وابن حزم وابن رشد والحلاج والغزالي وابن عربي والطبري والمسعودي وابن خلدون وابن بطوطة والرازي والحلي وغيرهم كثير، ويتساءل كيف يطرد هؤلاء من دائرة التراث العربي الإسلامي ومن دائرة العقلانية والتقدم؟ بل وماذا يعني التراث العربي الإسلامي بدو م؟

وإذا كان المسوغ للتيارين الماركسي والقومي في استعمال مباضعهم "الطبقية" و"العرقية" في التلاعب بمتن التراث العربي الإسلامي هو صدورهم عن هم أيديولوجي تتوقف حدود مصداقيته عند من يؤمن به، فإن المنهجيات العلمية تطمح - على العكس من ذلك- إلى "الحقيقة"، وتعتمد في الوصول إليها أكبر قدر من ضوابط الموضوعية والنسبية، وهنا يكمن خطرها لأ ا تسعى بذلك الادعاء إلى فرض نفسها على الجميع، فمن يستطيع رد ثمار العلم "إلا غفل أو متحيز".

وعلى الرغم من أن طرابيشي ينوه بجدية المحاولات العلمية التي شهدها حقل الدراسات التراثية في السنوات الأخيرة، ويحيي كل من يضع نفسه تحت لواء المنهجية العلمية، فإنه يحذر من خطورة انقلاب تلك المناهج نفسها إلى أيديولوجيات"علمية"، تعمل في التراث عمل البقية "بإخضاعه لتقنية الجراحة التشطيرية".

ويتمثل هذه الخطر - في رأيه- في التضخم الواعي للهاجس الأيديولوجي أو في طغيانه اللاشعوري على منهج البحث. ويختار الكاتب ممثلين لهذا التيار أولهما، زكي نجيب محمود، رمزاً للمنهج العلمي البراغماتي. ومنذ البداية يعلن أنه سيكون "قاسياً بل هجائياً" معه، لأنه بقدر ما كان "يدعي" الانتماء إلى الوضعية المنطقية تارة وإلى الفلسفة التحليلية طوراً (وهما أكثر النـزعات تعالياً على الأيديولوجيات حسب قول طرابيشي) يبدو في كتابه تجديد الفكر العربي - وهو الكتاب الذي يستشهد به المؤلف في طرح هذه الإشكالية- كاذباً في تمثيل مسرحية "عودة الابن الضال" (المذبحة، ص54). ولا بد من الإشارة هنا

إلى أن اختيار طرابيشي لهذا الكتاب لم يكن موفقاً تمام التوفيق لأنه: أولاً قديم نسبياً قياساً على غيره من أعمال مؤلفه (إذ صدر سنة 1973)، ولأنه ثانياً يمثل المحطة الأولى لثلاثية كانت ثانيتها المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري (1974)، وثالثتها ثقافتنا في مواجهة العصر (1976)؛ وقد جعلها مؤلفها تدور كلها في مدار واحد وتلتقي عند هدف رئيس هو "النظر في ثقافة عصرنا من جهة، ثم النظر في ثقافتنا الموروثة من جهة أخرى، بحثاً عن وسيلة تلتقي ا الثقافتان عند أبناء الأمة العربية في يومهم الجديد" (ثقافتنا في مواجهة العصر، ص7).

ونتساءل ألم يكن من الأجدى بالباحث، وهو يحكم على "عودة الابن الضال" بالكذب وعلى توجهه الجديد بالمراوغة، الاعتماد على كتاب قصة عقل الصادر سنة 1983م، الذي يسجل مسيرة أربعين سنة من التأليف (1940-1980)، رأى فيها زكي نجيب محمود نفسه "عقلاً صنع نفسه بنفسه، وهو راض كل الرضا عما صنع ويحمل تبعته أمام الله وأمام الناس" (قصة عقل، ص9)؟ وذلك مع الرجوع كلما اقتضى الحال إلى الثلاثية التي أشرنا إليها والتي تفصل ما أجمله الكاتب في قصة عقل وخاصة في بابيه الثامن: "رحلة في دنيا التراث"، والتاسع: "أصالة ومعاصرة".

إن "الصحوة القلقة" التي يتحدث عنها زكي نجيب محمود في كتابه تجديد الفكر العربي ليس صادقة عند طرابيشي، بل إن "التوبة" و"الندامة" اللتين يعلنهما لا يمكن أن تخفيا حقيقة المناورة و"التكتكة"، لأن الهدف من وراء ذلك لا يعدو أن يكون "إراحة الضمير" المعذب من سؤال ما فتئ يلح عليه ويؤرق ليله: "كيف يضمن أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً"، أي "كيف السبيل إلى ثقافة موحدة.. يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟" (تجديد الفكر العربي، ص5). إن السبيل إلى ذلك كان الأخذ بالنفعية العملية والتطبيقية البحتة، أي "الانتقال من دروشة النصوص وشروحها وحواشيها إلى العلم ومخابيره ومعامله، ثم التصنيع بكل تقنياته" (المصدر السابق، ص239)، ويبقى الهدف الوحيد للثقافة هو التقنية والتصنيع، ويصبح كل ما عداها "آثاراً محفوظة في المتاحف" (المصدر السابق، ص103)، كما تصبح "آدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها والتي كانت تحتكر عندنا اسم الثقافة... مادة للتسلية في ساعات الفراغ" (المصدر السابق، ص241. ويسطر زكي نجيب محمود الطريق الوحيد

الممكنة للتحول والتقدم فيقول: "...لا... لم أعتد أشك لحظة في أن هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلف إلى عصرية وهو أن ننتقل من "معرفة" قوامها الكلام إلى "معرفة" قوامها الآلة التي تصنع" (المصدر السابق، ص239)، أي حسب رأي طرابيشي الارتماء كلياً في أحضان صانعي حضارة العصر وبالتحديد أوربا وأمريكا، والانقطاع تماماً عن ماضينا وتراثنا. ويصبح "قتل الميت" (التراث) الشرط الأول "لحياة الحي" (العصر)، أي استئصال هذا المعوق لتقدمنا، وبذلك يجيب عن السؤال الأول إجابة محددة و ائية، ويصبح مشروعه في إحياء التراث هو "في حقيقته العميقة مشروع لقتله" (المذبحة، ص65)، ويصبح الهدف من قرار "عودة الابن الضال" إلى بيت أبيه هو القضاء عليه وعلى ما تبقى من ميراثه معاً (المذبحة، ص51).

لقد كان جورج طرابيشي بالفعل "قاسيا" في أحكامه التي خرج ا من تحليله ونقده للمنهج التشطيري الذي أسهم به زكي نجيب محمود في مذبحة التراث، مشككاً في دوافع هذه العودة إلى التراث ومقاصدها. وإذا كان له الحق في التساؤل وطرح الفرضيات والإشكاليات ووضع الإصبع على ما يراه داءً ينخر المنهج المستعمل في قراءة التراث وتوظيفه، إلا أنه يجانب الصواب في بنائه لأحكامه أو بعضها - مثلما رأينا قبل قليل- اعتماداً على جزء من الكل، ثم في تعميم موقفه ذاك من الجزء على الكل.

ويمكننا كذلك أن نقف عند "غلوائه" في حكمه القاطع النهائي على أن الطريق الذي اختاره محمود هو القطيعة التامة مع التراث والتوجه كلياً إلى حضارة الغرب، على الرغم من أن زكي نجيب محمود ما فتئ يردد عكس ذلك. ففي فصل "ثنائية السماء والأرض" من كتابه تجديد الفكر العربي مثلاً يقرر ما يلي: "لقد فشل الغرب نفسه، وهو واضع العلم الحديث، أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين، فكان العلم والكنه فقد الإنسان... وإنني لأعتقد أن مثل هذا الصراع بين الطرفين - بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان- والرغبة في إيجاد الحلقة التي توفق بينهما فتزيل الصراع هو ما تختلج به نفوسنا نحن، أبناء الأمة العربية اليوم"، لأن تلك الازدواجية المتآلفة في الثقافة العربية بين "فكر عقلي منطقي" و"وجدان صوفي وشعري" تبدو أمام عيني وكأ ا قابلية فريدة وسمة بارزة يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية

جديدة تصون أصالتها وتساير عصرها في آن واحد" (قصة عقل، ص177). بل إن محموداً يدعونا في مواقع عدة من ثلاثيته إلى أن نصنع صنيع آبائنا في المؤالفة بين العقل والوجدان في توازن دون ترجيح الجانب الحسي والنظرة العلمية الحسابية، أو جانب العاطفة والرغبة والانفعال أحدهما على الآخر. بل نجده أحياناً يتبرأ من جماعة "دمجت نفسها في حاضر الغرب كما هو، فخرجت هي الأخرى من ميدان المواجهة بالذوبان في عالم غير عالمها" (ثقافتنا في مواجهة العصر، ص16).

أما في الجزء الأخير من المذبحة، وهو أهم فصل فيه سواء من حيث حجمه (إذ يستغرق نصف الكتاب تقريباً) أو كثافة التحليل التي تميزه، فقد ناقش جورج طرابيشي ممثل التيار العلمي المعرفي (الأبستمولوجي) محمد عابد الجابري، محدداً إسهامه في "مذبحة التراث" هذه من خلال كتبه نحن والتراث، وتكوين العقل، وبنية العقل العربي.

إن الجابري، وعلى عكس من سبقه، يدعونا إلى التنقيب في غور العقل الموروث والبحث في جذوره البعيدة وذلك عبر اتباع منهج الحفريات "الأبستمولوجية"، وتمكّنه من منتوجات ذلك العقل بمختلف تعرجاته ومدارسه وطبقاته يسمح له بالقيام بتلك المهمة بكثير من اليسر. إلا أن طرابيشي يشير منذ البداية إلى "تلاعب" مخل بالمنهج (الأبستمولوجي). فإذا كان هذا المنهج منهجاً مضاداً للاختزال في الأساس، فإننا نجد الجابري يستعمله ليرد العقل العربي إلى تعبيراته العقلية فقط، وتستحيل المعقولات موضوعه الوحيد، وكل التعابير "اللاعقلية" كالشعر والنثر الفني والنثر العلمي مطرودة - تبعاً لذلك- من دائرة العقل.

وهذا الاختزال قد أدى بمحلل العقل العربي إلى "مأزق معرفي حقيقي" حسب قول جورج طرابيشي. ففي حين نجده يتعامل مع العقل الفقهي الكلامي والعقل الصوفي والعقل الفلسفي (التكوين 1984، والبنية 1986) خاضعاً لإمرة أنظمة معرفية ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان، نجده في العقل السياسي (1990) يتخلى تماماً عن ذلك التصنيف المعرفي (الأبستمولوجي)، ليتبنى تفسيراً معرفياً قوامه مقولات ثلاث: القبيلة والغنيمة والعقيدة. ويستنتج طرابيشي من ذلك غياب "تحليل أبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت

البنيوية" كلها، أو غياب "بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر ا" (المذبحة، ص76).

وإذا كان الجابري قد استبعد من حقل تحليله "الأبستمولوجي" قطاعات بكاملها من التراث العربي الإسلامي، إلا أن النـزعة التشطيرية لا تسفر عن نفسها بجلاء وشطط، كما يرى جورج طرابيشي، إلا أن "العاهة" التكوينية التي يرزح منهجه "الأبستمولوجي" تحت وطأ ا: تحول هذا المنهج في يديه إلى "أداة أيديولوجية" للتمييز والاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في "الغيتوات" والحبائس المعرفية. فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند الجابري أحكام قيمية لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان، فإن تحالف مع البرهان كتب له الفوزان الأصغر والأكبر، وإن تحالف مع شيطان العرفان قضي عليه بالهلاك الأبدي" (المذبحة، ص77).

هكذا إذن ومنذ البداية يصنف جورج طرابيشي مشروع الجابري، ويثور عليه لحشره عدة "أخلاط" و"أمشاج" ذات طابع هرمسي في خانة "اللامعقول العقلي" في قالب "المعقول الديني"، أو ما يطلق عليه تبخيساً واحتقاراً "العقل المستقيل"، وخاصة عندما تستحيل عنده هذه "الأخلاط" بالتدريج إلى "غابة الفكر الشيعي" ممثلة لشجرة الهرمسية. والربط بين دائرة اللامعقول والفكر الشيعي واحد من الثوابت التي يعتمد عليها الجابري في تحليل هذا العقل، وإصراره على ذلك يحيلنا - حسب قول طرابيشي- إلى توحيد أشجار الفكر السني في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بظلال "المعقول الديني"، بل أبعد من ذلك يذهب إلى التأسيس لها تأسيساً ائياً: "وتكريساً لهذه القطيعة الأيديولوجية الحادة ما بين الغابتين وتعميقاً لها، فإن ناقد العقل العربي يعمدها - بغية إضافة المزيد من الشرعية "العملية" عليها- باسم القطيعة الأبستمولوجية، أي القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتنحدر في النظام المعرفي بالذات" (المذبحة، ص81).

وعلى الرغم من أن الجابري يدفع عن نفسه مة إثارة الحساسية الطائفية (البنية، ص285)، شعوراً منه بمبالغته في هذا الباب، فإنه يذهب أبعد من ذلك

حسب قول طرابيشي، عندما يعتبر الشيعة، كل الشيعة، هم "الآخر"، ذلك الآخر الذي كانت تقاومه الدولة العباسية، "وبقي هو، لا يتغير في جميع مراحلها". وهنا يعترض عليه الباحث بشدة، ويعتبر الشيعة "ذاتاً" شريكة مثل السنة في بناء هذه الحضارة، كما يعتبر أن أي تأليب لشطر الذات على شطرها الآخر" حرب للذات على الذات" وإفقار لها (المذبحة، ص83).

ولكن، وعلى الرغم من مصداقية ثورة طرابيشي، وعلى الرغم من أن الجابري قد عمد في العديد من المواقع وبالتواء أحياناً إلى اختزال ممثلي "الرجعية" و"الظلامية" و"العقل المستقيل" في الشيعة بلا استثناء، أو في "الوعي القومي الفارسي" أو "الشوفينية الفارسية" باعتبارهم "موطن الهرمسية الآمن" (انظر الفصل التاسع من تكوين العقل العربي)، وعلى الرغم كذلك من اختصاره للصراع الدائر في الثقافة العربية الإسلامية عموماً بين نظامين معرفيين متباينين " يرتبطان بتيارين أيديولوجيين متصارعين تاريخياً: النظام البياني والأيديولوجية السنية من جهة والنظام العرفاني والأيديولوجية الشيعية من جهة ثانية" (التكوين، ص249)؛ على الرغم من كل ذلك، فإن اعتباره الشيعة الباطنية "آخر" في الشاهد المذكور جاء في سياق تحليله التاريخي للنسق العام للخلافة العباسية، واختصار طرابيشي للشاهد (المذبحة، ص83) هو الذي أوحى بأن الشيعة يمثلون "الآخر العدو" الدائم للإسلام ماضياً وحاضراً، في حين أن الشاهد في مجمله يقول: "إن الدولة العباسية ككل قد عاشت زمناً سياسياً وأيديولوجياً واحداً بسبب أن "الآخر" الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركا ا السياسية قد بقي هو هو لا متغيراً خلال جميع التحولات التي عرفتها، وإن هذا الآخر هو الشيعة الباطنية" (التكوين، ص297، وكذلك ص296) (فقد أسقطت الجملة المكتوبة بالحرف الغليظ من شاهد طرابيشي).

وفي رأينا أن مناقشة الجابري كان يجب أن تكون قبل ذلك في ضوء مصداقية توحيده للزمن السياسي والأيديولوجي للدولة العباسية، ثم بعد ذلك هل صحيح أن الدولة العباسية - بإطلاق- قد اعتبرت المعارضة الشيعية "الآخر" النقيض الذي تتحدد هويتها بالقضاء عليه ونفيه خارج "الذات"؟ وهي التي غلبت وسادت في مراحل عدة من تاريخها بفضل مجهودات تلك المعارضة نفسها. ويمكن أن يساءل أيضاً عن الانتقاء التوظيفي لمراحل وتيارات

وشخصيات يستشهد ا ليدعم البناء الذي رسم هيكله مسبقاً ويتجاهل أو "يزور" ما يحرج دعاويه.

وبعد أن يأسف جورج طرابيشي على ذلك التوظيف الأيديولوجي للمنهج "الأبستمولوجي" الذي قام به الجابري في سبيل "تعميق الانقسام وتجذير الاختلاف وتصعيد التنوع إلى تضاد ما هوي" (المذبحة، ص81)، يواصل مناقشة أطروحاته في ذبحه للتراث الفلسفي العربي الإسلامي مفنداً الأسس التي أقام عليها بناءه في هذا الفصل.

ففي حين ينظر الجابري إلى الحضارة العربية الإسلامية بوصفها واحدة من حضارات ثلاث "مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل: (التكوين، ص18)، فإن المصير الذي يرسمه لهذا العقل في النهاية هو في غاية "البؤس" (المذبحة، ص84) إذ باستثناء الكندي و"نصف" من الفارابي فإن تاريخ الفلسفة في الإسلام عنده - وإسلام المشرق تحديداً- يستحيل إلى تاريخ "استقالة العقل". ويتألق طرابيشي هنا في إبراز افت الجابري سواء في حملته على جابر بن حيان "أول ناقل للعقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية" إلى الثقافة العربية الإسلامية، أو في طرده لكبير أطباء المسلمين أبي بكر الرازي إلى حظيرة اللاعقلانية، أو في ا زرة التي يقيمها لإخوان الصفا جاعلاً منهم رواد الظلامية، ومن رسائلهم مدونة هرمسية كاملة، أو في تشنيعه "الهذائي" والمحموم على ابن سينا "أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام"، أو في حملته المنظمة على التصوف الذي فتح - حسب دعواه- باب العقل البياني السني أمام الهرمسية. وقد اعتمد جورج طرابيشي أساساً لمناقشة ادعاءات الجابري وتتبع عمله المنهجي في النصوص التي اعتمدها، متوقفاً عند عمليات "التخريب" التي كان يقوم ا بما فيها من حذف وتشطير تأويل فاسد وقلب للحقائق... إلخ.

وهذه بعض الأمثلة التي توقف عندها طرابيشي وأطال فيها مناقشة الجابري ومراجعته"

- قام الجابري بخلط كبير (وهي عملية واعية ومخطط لها حسب رأيي) عند حديثه عن اسطفن الراهب أو اصطفن القديم بوصفه شخصاً واحداً أخذ عنه جابر بن حيان طريقته في التدبير الراجعة إلى هرمس مثلث الحكمة. وقد بين طرابيشي أ ما شخصان مختلفان ذكرهما ابن النديم في فصلين مستقلين

(على الرغم من ادعاء الجابري الرجوع إليه في استقاء المعلومة)، وأن الذي أخذ عنه جابر هو شخص آخر واسمه، كما يذكر ابن النديم، الراهب فحسب. ولم يكف ذلك، بل إن الجابري سكت عمداً عن اشتغال جابر بصناعة المنطق وأنه أول من خصص له مؤلفاً، كما سكت عن كتابيه: كتاب الخواص الكبير، وكتاب الحدود، ليرى فيه فقط أول ناقل للهرمسية إلى الثقافة العربية الإسلامية.

- ويرتكب الجابري مع الرازي ما هو أفدح إذ يصر على جعله تلميذاً لجابر ﺑﺮد أن ابن النديم يقول في الفهرست: إن الرازي كان يردد: "قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان". ولا يشفع له اشتغاله بالطب طيلة الثلاثين سنة الأخيرة من عمره وتركه صناعة الكيمياء التي لم يهتم ﺎ أكثر من عشرة سنوات في مقتبل العمر. وعلى الرغم من أن أغلب من تكلم في الرازي أبعده تماماً عن الهرمسية وعن جابر، وعلى الرغم من إجماع مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية على اعتباره "عقلانيا خالصاً" (عبد الرحمن بدوي)، فإن محمد عابد الجابري يصر على عده نموذجاً للفيلسوف اللاعقلاني" من خلال قراءة مبتسرة لمقدمة كتابه الطب الروحاني التي يمدح فيها العقل ويشيد بفضله. وقد عمد لتسويغ تخريجاته إلى حذف الجزء الأكبر من الشاهد الذي يتحدث فيه الرازي عن وظائف خمس للعقل (العق التكنولوجي ـ العقل المعرفي ـ العقل الميتافيزيقي - العقل السيكولوجي - العقل المحض)، وقد قفز فوقها الجابري ليورد فقط الوظيفة السادسة وهي الوظيفة الأخلاقية، وبذلك يحكم على الرازي بأنه قتل العقل ولا يعترف إلا بالعقل "القامع للهوى".

ويرى طرابيشي أن عملية التلاعب هذه منافية لأبسط قواعد العمل العلمي وأعرافه (المذبحة، ص92). وأكثر من ذلك يعمد الجابري إلى التلاعب بما تبقى من الشاهد فيسيء تأويله بتصويره لثنائية "العقل والهوى" على أ ﺎ ثنائية هرمسية، لذلك فإن طرابيشي "ينصحه" في هذه الحالة بالزج بقطاع عريض وعميق من التراث العربي الإسلامي - وخاصة من تراث أهل السنة والجماعة- في جحيم "العقل المستقيل" لأ ﻢ يقولون ﺬه الثنائية، بل ويؤسسون عليها خطا ﻢ.

- يتهم جورج طرابيشي الجابري في الكثير من المواقع التي تكلم فيها على إخوان الصفا بأنه يبتر الشواهد بتراً، وأنه لم يقرأ قط رسائلهم بتمامها

(ص100)، بل ربما لم يقرأ حتى النص الذي يستشهد به ولم يتصفح رسائلهم ولو مجرد تصفح (ص104).

فالجابري يأخذ على إخوان الصفا مهاجمتهم للمتكلمين لاستعمال قياس الغائب على الشاهد في حين يشيد بابن رشد لاستعماله هذه الحجة في التشنيع عليهم. فهل من المنطقي أن يؤدي اتخاذ الموقف نفسه إلى إخراج الأول من دائرة العقل وتنصيب الثاني على رأس تيار العقلانية؟

ويفند طرابيشي تماماً مقولة تشنيع إخوان الصفا على المتكلمين استعمالهم ذلك المبدأ مستشهداً بعدة من رسائلهم (الرسالة الثانية عشرة والرسالة الخامسة والأربعون التي بترها الجابري ولوى عنقها)، إنما الصحيح أ م يهاجمو م لإساء م استعمال هذا القياس، ولعدم تمكنهم من إجرائه على أصوله (المذبحة، ص99)؛ إ م يأخذون على خصومهم وعلى خصوم الفلاسفة من المتكلمين جهلهم بأصول صناعة الجدل.

وفي موضوع آخر يدعي الجابري أن إخوان الصفا يهاجمون الفلاسفة، ودليله على ذلك قولهم في إحدى رسائلهم"كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل".

ويورد طرابيشي الشاهد كاملاً ليؤكد أن موضوع الرسالة يدور على "العلوم الناموسية والشرعية" ولا يدور على الفلسفة، وهي الرسالة الخامسة والأربعون التي يقول مطلعها: "اعلم أن في الناموس أقواماً ستشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفو ا ولا الشريعة يحققو ا"؛ فالهجوم إذاً لا يعني الفلاسفة بل من لا معرفة لهم بالفلسفة. كما أن هذه الرسالة خصت "المشايخ" بالنقد فلأ ا رسالة في الدعوة وأصولها يحضون فيها أتباعهم على نشر دعو م في صفوف الشباب دون الشيوخ.

ويورد طرابيشي عدة أمثلة على مديح الفلسفة في رسائل إخوان الصفا _ص102-103) كقولهم: "الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة". ويقرر أن ما يمكن أن يؤخذ عليهم ليس هو تسفيه الفلسفة والتنكر لها، بل غلوهم في التوءَمة بينها وبين الشريعة كما تنبه إلى ذلك ناقدهم القديم السجستاني.

- إنه لمن الظلم حسب رأي طرابيشي أن يقال عن إخوان الصفا: إ م تنصلوا من المنطق وناصبوه العداء، وهم الذين رفعوه أعلى المراتب، وخصصوا لغرضه ولشرح صناعته خمس رسائل كاملة من رسائلهم الاثنتين والخمسين (من الرسالة 10 إلى الرسالة 14). فقد قالوا في إحداها: "اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل: إنه أداة الفيلسوف، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزانُ الفلسفة: إنه التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية" (الرسائل، ج1، ص427).

ويأخذ هذا الظلم لإخوان الصفا - برميهم في خانة المشنعين على العقل- "بعد الفضيحة عند ما يقال لنا: إ م يربطون بين الحاجة للمنطق ودرن الأجساد، كما زعم الجابري. ويشهد ذلك "على أن ناقدهم لم يقرأ رسائلهم بتمامها وإلا ما كان تورط بإصدار مثل ذلك الحكم السلبي على موقفهم من علوم العقل (...) ويشهد على أكثر مما هو عدم قراءة: فنحن هنا أمام سوء قراءة يعز أن نقع على مثيله حتى في أطروحات المبتدئين" (المذبحة، ص106).

وبعد أن ناقش طرابيشي موقف الجابري من ابن سينا ومن المتصوفة بمختلف شعبهم وخاصة الغزالي الذي فتح بشكل ائي حصن السنة أمام الهرمسية كما ادعى الجابري، يصل إلى مناقشة هدفه العام من مشروع نقد العقل العربي وهو "الكف عن تقليد المشارقة" "وتأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق" (نحن والتراث، ص337-361). إن هدفه من القطيعة مع المشرق يأتي ضمن استراتيجية ضوية يقترحها علينا ويحدد معالمها على النحو الآتي: "إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، و ا وحدها، يمكن إعادة تأسيس بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في الثقافة العربية" (البنية، ص566). والهدف من "المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي" المبشر به هو الاستقلال التام عن كل ثقافة المشرق، لا بل ودعوة "المشرق" للانضواء تحت جناح هذا المشروع حتى يكسب فوائد العقلانية والنقدية، وينخرط في "بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوربا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي إلى اليوم" (المصدر السابق، ص582).

وفي الختام، فإنا نعتقد أ الجابري، وعلى خلاف ما يذهب إليه جورج طرابيشي، كان على اطلاع تام ودقيق بالنصوص التي استشهد ا أو أحال عليها في مشروعه. أما أعمال البتر والتشطير والتأويلات الفاسدة لبعض الشواهد من التراث العربي الإسلامي فقد جاءت لتحديده أهدافه وصورة البناء الذي يريد القيام به أولاً، ثم سعى إلى ملء ذلك الهيكل وحشر كل ما يعترضه في القوالب ا هزة حتى وإن استعصت ظاهرياً عن التطويع.

أسرار العقل الصهيوني

المؤلف: **الدكتور عبد الوهاب المسيري**
الناشر: **دار الحسام** (القاهرة، ص1، 1996) (194ص).

إبراهيم محمد زين*

مقدمة

يحتل كتاب أسرار العقل الصهيوني موقفاً متميزاً في نسق مؤلفات الدكتور عبد الوهاب المسيري عن اليهودية والصهيونية. فهو كتاب يعنى أولاً بمسألة الإدراك بوصفه مشكلاً فلسفياً عميقاً، يحتاج من إلى بيان، كما يحتاج إلى دراسة وتحليل معمقين من خلال حالات واقعية سبراً لأغواره واستقصاءً لتحليلاته، وذلك للوصول إلى الغاية الأساسية من المعرفة وهي إدراك أنفسنا إزاء الآخر، كما تستوجب دراسة هذا المشكل تجريد كل أدوات النقد تجنباً للوقوع في مزالق تحويل الآخر لما نريد أن يكون عليه لا كما هو في الواقع. ولقد أتاحت الصهيونية بوصفها شبكة من العلاقات الإدراكية حالة مثالية لفهم الصلة بين الذات والآخر، ولفهم مآلات الصلة بين الإدراك والسلوك كما تجلت في الحركة الصهيونية. و ـذا فالكتاب محاولة عميقة للتنظير؛ لإخراج نماذج قويمة متسلحة بكل أدوات النقد الذاتي لفهم إشكالية الإدراك الإنساني وصلته بالسلوك البشري. وقد سعى المؤلف لتطبيق ذلك الإطار التحليلي على حالة الحركة الصهيونية.

وإذا كانت المؤلفات السابقة للدكتور المسيري قد سعت -على مدى ربع قرن من الزمان- إلى رصد الظاهرة الصهيونية وتحليلها، فإن هذا الكتاب يمثل

---

* دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1400هـ/1979م، أستاذ مساعد في قسم أصول الدين والفلسفة ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

محاولة للتدبر في المنهجية التي اتخذت لذلك الرصد والتحليل، وتجريد ذلك الكم الهائل من المعارف حول اليهودية والصهيونية، ومحاولة رؤية النسق الذي صاغ نسيج تلك المعارف. فالكتاب إذن خلاصة فريدة للمنهج الذي اختطه الدكتور المسيري خلال رحلته السابقة في فهم الحركة الصهيونية وربيبتها الدولة العبرية.

وهنا تأتي أهمية هذا الكتاب، إذ إنه محاولة واعية لفهم الآخر، ونقد الذات في فهمها للآخر، ثم الارتقاء إلى مرحلة الوعي للنماذج الإدراكية وموقعها في شبكة الإدراك، وصلته بالسلوك الإنساني. فهو يؤرخ لتلك الرحلة المضنية والشائكة لفهم العقل الصهيوني بعقل يتخذ الإسلام هادياً وموجهاً، ولا يفتعل عداءاً عرقياً غايته إثارة النعرات التي تسلب الآخر إمكانية وجوده على وجهه الحقيقي، ومن ثم تقع في براثن الذاتي التي تتناسل من رحمها المعرفي جملة من الأوهام التي لا صلة لها بالموضوع الذي يجري درسه. ولقد أتاح المدى الزمني الذي طور فيه الدكتور المسيري معرفته بحقل الدراسات اليهودية والصهيونية نضجاً ووعياً لمخاطر الانزلاق في الذاتية وتحويل الآخر إلى جملة من الأوهام التي لا صلة لها بمعرفة الآخر معرفة أكمل وأصوب. فهذا السفر يؤرخ لتعقيدات الوعي للآخر، وهم التعبير عن ذلك الوعي كما تجلى عبر عشرات الأمثلة والنماذج التي احتواها؛ ويعبر -من جهة أخرى- عن مدى النضج الذي بلغه العقل العربي الإسلامي في التعبير بصدق ووعي عن الآخر المخالف والمساير لنا في العقيدة والوجود.

القضايا الرئيسة للكتاب

يتكون هذا السفر القيم من مقدمة وأربعة فصول. أما المقدمة فقد وصفها المؤلف بأنها تعنى بالإدراك والسلوك والتبعية الإدراكية، ولكنها علاوة على ذلك تمثل الإطار النظري الذي اتخذه المؤلف لمعالجة قضايا الصراع العربي الإسرائيلي وبعض الأمور المتصلة بذلك الصراع. فالموضوع الأساسي لهذا السفر هو إذن قضية الإدراك بوصفه مسألة نظرية بالغة التعقيد؛ وقد اتخذت مسألة الصراع العربي الإسرائيلي وجملة الموضوعات المتصلة به حالة متعينة لفهم تلك المسألة النظرية.

يحاول الكاتب أن يقدم فهماً للإدراك الإنساني يتجاوز الفهم المادي، الذي يحيل قضية فهم الإدراك الإنساني إلى جملة من الاختزالات المادية المخلة التي تعد العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها معطيات العالم الخارجي المادية، أو ترى أن السلوك الإنساني رهين بأفعال وردود أفعال مشروطة تتحكم فيها في نهاية الأمر البيئة الخارجية. ويؤكد الكاتب أهمية النظر إلى العقل البشري بوصفه عقلاً مبدعاً له مقدرة توليدية فائقة، وهو كذلك مستودع لكثير من الخبرات والمنظومات، التي تتجلى في جملة من القيم الخلقية والتشكيلات الرمزية التي تتقاطع وتتداخل لتكون في نهاية الأمر النماذج المعرفية الإدراكية التي تحدد للإنسان مجال الرؤية والفهم للأشياء والأحياء من حوله، وتمنحه خصوصيته التي تتعالى على القوانين المادية البحتة؛ فتجريد الإنسان من ذلك خطأ فادح يترتب عليه خلل عميق في فهم مسألة الإدراك الإنساني. ولذلك يرى الكاتب أننا لا يمكن أن ندرس الظاهرة الإنسانية كما ندرس الظواهر الطبيعة. فالعملية الإدراكية لدى الإنسان تتم عن طريق النموذج المعرفي الذي هو بمنـزلة الأداة التي تستخدم لرؤية الواقع المادي الخارجي، وتضيق وتتسع رؤيتنا لذلك الواقع المادي الخارجي بحسب النموذج الذي نتخذه. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن الواقع المادي الخارجي لا وجود له، ولكن يعني أن ما نتمثله من ذلك الواقع المادي خاضع للنموذج المعرفي الذي نستبطنه، فضلاً عن أن الواقع المادي له أثر في السلوك البشري، وله وجوده الموضوعي المنفصل عن الذات المدركة.

على أن الأمر الذي يراد تأكيده هنا بوجه خاص هو محورية النموذج المعرفي في العملية الإدراكية؛ وكذلك فإنه لا توجد حتمية قسرية بين السلوك الإنساني والإدراك، وإنما السلوك الإنساني أمر مركب ومعقد غاية التعقيد، تحدده عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه. وعليه فإن الصلة بين الإدراك والسلوك علاقة احتمالية؛ أي أن الإنسان بما حباه الله من نعمة العقل والرشد والقدرة على الفعل المستقل يستطيع تجاوز مزالق الإدراك المتحيز إلى رحابة الإدراك الإنساني المتميز، الذي يتحلى بأدب الحوار مع الآخر، وإفساح مساحة لوجوده وفعله كما هو لا كما نريده أن يكون، أما إذا أخلد الآخر إلى إدراك

ضيق (فاشي) عنصري -كما هو الحال عند الصهيونية- ممسك بمدفع رشاش فالسبيل الوحيد للحوار معه هو ما أسماه الكاتب "ب الحوار المسلح" (ص81).

والغفلة عن أهمية النموذج المعرفي في العملية الإدراكية للآخر توقع في خلط خطير، وخير مثال لذلك نظرة الخطاب العربي السياسي المعاصر للصهيونية والحضارة الغربية وللذات العربية نفسها. فحينما نسقط النموذج المعرفي وننظر إلى الدولة الصهيونية من زاوية العتاد المادي والعسكري أو النظام السياسي القائم فيها، ونقارنه بالنظم الديمقراطية الغربية، فإننا نقوم بتطبيع النظام السياسي الإسرائيلي والدولة الصهيونية، ولذلك لا نستطيع أن نفسر عمل الوكالة اليهودية، ولا قانون العودة، ولا ضخامة الدعم المادي والمعنوي الذي يقدمه الغرب للدولة الصهيونية. كل ذلك يجعل نموذجنا التفسيري عاجزاً عن فهم الطبيعة الإحلالية للدولة الصهيونية والبعد الوظيفي الذي تقوم به تجاه المشروع الإمبريالي الغربي في المنطقة العربية.

ثم ينتقل الكاتب إلى قضية بالغة الخطورة متصلة بمسألة الإدراك، وهي قضية التبعية متمثلة فيما أسماه "بإمبريالية المقولات"، وقد تجلى ذلك في الخطاب السياسي العربي من خلال المصطلحات السائدة فيه مثل: "المسألة الشرقية"، و"رجل أوربا المريض"، دون وعي التحيز الإمبريالي الكامن وراء تلك المصطلحات، ومثل ذلك مصطلح "الصهيونية العالمية" التي ليست سوى "الصهيونية الغربية"، فالعالم أوسع من الغرب. وكذلك وصف بعضِهم الصهاينة الأوائل "بالرواد" جرياً وراء الترجمة الحرفية، بينما هم في الحقيقة مغتصبون لأرضنا.

ويستطرد المؤلف في تحليل معنى "معاداة السامية"، و"الانتفاضة"، ويربط كل ذلك بمقولته الأساسية في شأن الإدراك والنموذج المعرفي وعلاقته بالسلوك الإنساني، ثم ينتقل أخيراً إلى بيان أهمية الاستعارة والصورة في العملية الإدراكية.

وتعنى الفصول الأربعة بمحاولة تقديم نموذج محدد للموقف المعرفي الذي اتخذه المؤلف في مقدمة الكتاب، ذلك الموقف الذي اعتبره الهم الأساسي الذي دفعه للتأليف في هذا ا ال. أما الفصل الأول فيركز على مسألة الإدراك الصهيوني للعرب، وذلك أمر منطقي وتاريخي، ويتلوه الفصل الثاني الذي يتصل

به كذلك اتصالاً منطقياً وتاريخياً، ليخصص لفهم الإدراك الإسرائيلي للعرب، ثم يأتي الفصل الثالث -الذي يحتاج لمسوغ غير التسلسل المنطقي والتاريخي حتى يربط بالفصول السابقة-ليعالج مسألة الإدراك الغربي لليهود، ثم أخيراً يخصص المؤلف الفصل الرابع لتفكيك الإدراك الصهيوني محدداً جملة من المواقع المعرفية والفكرية في شأن قضية الإدراك والنموذج المعرفي.

لقد عالج المؤلف معالجة دقيقة مستويات الإدراك الصهيوني للعربي، وبين الصلة بين تلك المستويات التي تبدأ بالعربي المتخلّف لتنتهي بالعربي الغائب، ثم استطرد في بيان طرافة إدراك العربي بوصفه يهودياً واليهودي بوصفه عربياً من قبل تلك المنظومة الصهيونية في الإدراك وتمثيل الآخر. ثم انتقل من بعد ذلك لبيان مستويات الاستجابة الصهيونية للعربي الحقيقي، ملحقاً بذلك كيفية استجابة العرب للوجود الصهيوني على أرضهم وسبل تعاملهم مع الدعاية والرؤية الصهيونيتين.

بين المؤلف السياق التاريخي والفكري الذي تأسست فيه وانطلقت منه الفكرة الصهيونية، وركّز على أهمية النظر للفكرة الصهيونية على أساس أنها التي طورت فيها هذه الحضارة ملامح مشروعها الاستعماري الإمبريالي وغزت على أساسه العالم بدعوى (عبء الرجل الأبيض التحضيري). إذاً فالفكرة الصهيونية قد انبثقت من الجذور الفكرية ذا ا التي سوغت الاستعمار والعنصرية وباركت الظاهرة الإمبريالية، وعليه فإن الصهيونية في جوهرها رؤية عنصرية تستلهم الرؤية الغربية العنصرية التي سعت إلى جعل الذات القومية مصدراً للقيم، بوصفها المطلق الوحيد الذي يجب أن يؤمن به الفرد في تلك الجماعة القومية، ومن ثم يصبح كل ما هو خارج تلك الذات مجرد أدوات أو وسائل لتحقيق تلك الذات. وحينما يصير ما هو خارج عن الذات عائقاً من عوائق تحقيق ذلك المشروع، فإنه يجب أن يغيب أو يزال. وهذا ما لاحظه الكاتب وحشد له عشرات الأمثلة القيمة لبيان أن الرؤية الصهيونية في صلتها بالتراث اليهودي وبالغرب قد عملت أولاً على إحلال الرؤية القومية محل ذلك التراث، وقامت بإحلال العقيدة العرقية (الإثنية) الصهيونية مكان العقيدة اليهودية الدينية، وصارت تلك الذات الجديدة هي المطلق الوحيد الذي تستمد

منه القيم ويسعى للتحقق في التاريخ. ولما كان ذلك يقتضي تنـزيلَ المشروع الصهيوني على أرض فلسطين، اقتضى الأمر ضرورة تغييب من على تلك الأرض من بشر وإزالته بما يحمل من إرث ثقافي وحضاري. وعليه، ومثلما أن الفكرة الصهيونية قد حلت مكان العقيدة الدينية وصارت الذات المطلقة المفردة، فهي كذلك قد سعت للتحقق التاريخي بتغييب العربي وإزالته من منظومتها الإدراكية حتى يستتب الأمر لتلك المنظومة وتصل إلى نهاياتها المنطقية.

ويمكننا القول مع المؤلف: إن المنظومة الإدراكية الصهيونية في لحظة نادرة تدرك العربي كما هو، ثم تسعى لتغييبه تدريجياً عبر تدابير إدراكية تنحو إلى تجريد وجوده من النظر إليه إنساناً إلى النظر إليه معنى مجرداً يمنح الفكرة الصهيونية تحققها التاريخي التام على "أرض إسرائيل". وقد سعى المؤلف إلى إثبات هذه الاستراتيجية الإدراكية في النظر إلى الآخر من خلال المؤلفات والتصريحات التي تمثل جماع الرؤية الصهيونية للعربي. وقد أنتجت تلك الرؤية جملة من المقالات الأساسية مثل: "العربي المتخلف"، و"العربي مثلاً للأغيار"، و"العربي الهامشي"، و"العربي الغائب"، إلخ. وقد بين المؤلف التدرج الذي يجعل كل مقولة من هذه المقولات مرحلة في تحقيق الغرض الأساس من هذه الرؤية الصهيونية، وهو النفي التام للوجود العربي. وقد نجح المؤلف في حشد شواهد قيمة تمثل شخصيات أسهمت بنصيب وافر في تشكيل الرؤية الصهيونية.

ولكن يبقى السؤال الجوهري: لِمَ لَمْ تصر هذه الرؤية للعربي الحقيقي جزءاً حياً في تشكيل الرؤية الصهيونية؟

يعترف المؤلف بأن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي تطوير معرفة لفهم الصلة بين الأفكار والواقع، منبهاً إلى أن العلاقة بين الإدراك والسلوك علاقة احتمالية ومؤكداً أهمية الوعي أن التحليل الذي يقدمه إنما هو محاولة ذهنية -في المقام الأول- لتفسير واقع معين، وأن إدراك الصهاينة للعربي الحقيقي قد يترجم نفسه إلى جملة من الأفعال المتناقضة حسب موقع المدرك الذي تحدده جملة من العوامل التاريخية والسياسية والنفسية والعصبية. وقد حاول المؤلف تقسيم الاستجابات الصهيونية إزاء العربي الحقيقي ثلاثة أنماط:

أولها: أولئك الذين أدركوا أول وهلة الجرم الكامن في المشروع الصهيوني في عملية تغييب العربي، فتنكروا للرؤية الصهيونية -ومن هؤلاء كثيرون من حزب بوعالي صهيون (عمال صهيون)- فرجعوا إلى الاتحاد السوفييتي وشاركوا في الثورة البلشفية. ويبدو أن هؤلاء قلّة نظراً لندرة الإشارات إليهم في المدونات الصهيونية. ويرى الكاتب أهمية استقصاء حالات هؤلاء والتعرف عليهم وإعادة كتابة تاريخ الصهيونية الذي سعى لتغييبهم.

ثانيها: أولئك الصهاينة الذين أدركوا العربي على حقيقته، وحاولوا إعادة صياغة المشروع الصهيوني ليضع في الحسبان ذلك العربي لا ليقوم بتغييبه، ومن هؤلاء أينشتاين وآرثر وروين، وربما آحاد هعام. لكن هذا "الوعي التعس" -كما تقول عبارة هيجل التي نستعيرها هنا- لم يسعف هؤلاء في أن يكون لهم تأثير في المشروع الصهيوني، بل كان ذلك الوعي سبباً في تهميشهم وإقصائهم عن مراكز صنع القرار.

ثالثها: أولئك الصهاينة الذين أدى بهم إدراكهم للعربي على حقيقته إلى أن يتخذوا مواقف أكثر شراسة، وأن يدفعوا بالمشروع الصهيوني نحو غاياته المنطقية، وهي تغييب العربي، وهذا النمط من الاستجابة الصهيونية يمثل السواد الأعظم. ثم يحاول الكاتب بيان الأسباب التي جعلت هذا النموذج أكثر شيوعاً وسط الصهاينة المتطرفين، أو قل الواقعيين، هم أفضل من أدرك وضع العربي الحقيقي في المشروع الصهيوني. فالشراسة التي يتعاملون بها معه قائمة على فهم خطورة ذلك العربي على المشروع الصهيوني وعلاقة القوى التي يفترضها أو يبني عليها. وخير مثال لذلك أطروحات فلاديمير جابوتنسكي فيما أسماه بالحائط الحديدي بين الصهاينة والعرب، أو السلام الذي يفرض على العرب بالقوة كما بشر به بن غوريون، وكذا الحال عند شاريت ووايزمان؛ فكل هؤلاء في نهاية الأمر، وبسبب الفكرانية (الأيديولوجية) الصهيونية وعلاقات القوى التي تطرحها، يسعون فقط "لسلام المقابر" مع العرب.

وإزاء هذه الرؤية الصهيونية وعلاقات القوى التي تفترضها في فهم مشروعها وفي تحقيقها، قام الوعي العربي والاستجابة العربية في وقت مبكر ممثلين في نجيب عازوري "الفلسطيني العربي المسيحي" (ص62) -كما وصفه

الكاتب- الذي رأى أن الصراع سيستمر إلى أن يسود طرف على آخر. وعلى الرغم من النـزعة التشاؤمية الواضحة في العبارة السابقة، إلا أن الكاتب يرى أن هذا القول أكثر واقعية في فهم المضامين الأساسية للمشروع الصهيوني، التي مهما زينت بعبارات معتدلة ودعوات اعتذارية، إلا أن المنطق الأساسي الذي يحكمها يفضي إلى صراع، الغرض منه تغييب العربي. لقد فهم كلا الطرفين -العربي الحقيقي وأصحاب المشروع الصهيوني- موقف كل منهما إزاء الآخر، ولم يعد الأمر مجرد نوايا حسنة، وإنما قضى المشروع الصهيوني بأن السلام الأمثل للعربي هو "سلام القبور" (ص80)".

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى تطبيق المنهجية ذا ا في فهم الإدراك الإسرائيلي للعرب ولمشروع الدولة الفلسطينية والانتفاضة. فيرى أن الوجدان الإسرائيلي لا يزال حبيساً للإدراك الصهيوني الغربي بكل تحيزاته، بل إن ذلك قد انعكس سلباً على يهود المنطقة العربية الذين تنظر إليهم الدولة الصهيونية على أنم عنصر من عناصر التخلف العام في الكيان الصهيوني. ومن ثم فالدولة الإسرائيلية لم تتخلص من الرؤية العنصرية الغربية التي غذ ا فلسفات القرن التاسع عشر، ووجدت مسوغا ا في المشروع الاستعماري الإمبريالي الذي تفاخر بالانتماء إليه، وإن أدى ذلك إلى التنكر للتراث اليهودي الثري الذي أنتج في العصور الوسطى ضمن الحضارة العربية الإسلامية.

ومرة أخرى يحلل الكاتب وفق نموذجه التفسيري موقع العربي في المنظومة الإدراكية الإسرائيلية ويحشد عشرات الأمثلة ذات الدلالة العميقة في فهم العقل الإسرائيلي في صلته بالآخر. فالعربي المتخلف، والعربي ممثلاً للأغيار، والعربي الهامشي، والعربي الغائب، ثم أخيراً عملية الإسقاط في رؤية العربي يهودياً، كل هذه الصور من الإدراك تتكرر مرة أخرى لتعطي المشروع الصهيوني في الدولة الإسرائيلية مسوغاً معرفياً وتجعل الاستجابات الصهيونية الثلاثة السابقة محدداً للفاعلية داخل الكيان الصهيوني في الثلاث: أولها: أن يتخلى الإسرائيلي عن صهيونيته، وثانيها: أن يعدل من صهيونيته فيتحول إلى شخصية هامشية، وثالثها: أن يتمسك بصهيونيته ويزداد ضراوة نظراً لتزايد إحساسه بالخطر المحدق. وهذه النماذج الثلاثة تتكرر في الدولة الإسرائيلية والإدراك الإسرائيلي،

وإزاءها ينعقد لواء الفاعلية داخل الدولة. ومثلما كان النموذج الثالث حامل لواء الرؤية الصهيونية، يبدو كذلك جلياً أنه هو الذي يمنح تلك الدولة مسوغ وجودها. وعلى ذلك فإن الاعتدال والتطرف الإسرائيليين هما نتاج بنية إدراكية واحدة قائمة على قصور إدراكي، يخلق حالة من الصراع مع الآخر، ذلك الذي ولّد حروباً لن تنتهي إلا باستسلام أحد الطرفين للآخر.

ويطبق المؤلف الأدوات التحليلية نفسها في فهم الإدراك الإسرائيلي للعربي الحقيقي على قضيتين مهمتين هما: الفهم الإسرائيلي للدولة الإسرائيلية وللانتفاضة، ساعياً إلى بيان الصلة بين الأجزاء المتفرقة لرسم صورة كلية متوازنة عن هاتين القضيتين في فهم الصراع العربي الإسرائيلي. وقد استطاع بذلك تعرية الوهم الذي يساور بعض العرب -ساسة ومثقفين-في مسألة الاعتدال الصهيوني الذي أبان أنه إنما يمثل مرحلة في المشروع الصهيوني الساعي لتغييب العربي؛ مثلما كان خيار "الأرض في مقابل السلام" خياراً إجرائياً وليس تنازلاً نائياً عن "أرض إسرائيل" لأن القدرة الذاتية للدولة الإسرائيلية وموازين القوى الدولية لا تسمح بغير ذلك، فيتم التنازل عن الأرض وفق مفهوم لا يناقض المنظومة الإدراكية الإسرائيلية الصهيونية التي تسعى لتغييب العربي. وقد أكد المؤلف أهمية النظر إلى المنظومة الإدراكية الصهيونية الإسرائيلية، لا بحسبانها منظومة عنصرية استعمارية فحسب، ولكن بالنظر إلى ما تنطوي عليه من نـزعة إحلالية.

وحينما يحلل المسيري الموقف الإدراكي الإسرائيلي تجاه الانتفاضة الفلسطينية يبين أهمية الاعتماد على نظر واسعة تتخطى ثنائية الاعتدال والتشدد (الحمائم والصقور) لأن هناك "صوراً إدراكية أخرى"، ويقدم أمثلة حية وطريقة تساعدنا على فهم التعقيد في ظاهرة الإدراك الإسرائيلي، ويجعلنا أكثر قدرة على الفهم والتفسير للمنظومة الإدراكية الإسرائيلية تجاه الانتفاضة.

وبعد ذلك ينتقل المؤلف إلى مسألة أخرى ذات أهمية، وهي فهم الإدراك الغربي لليهود، وكيف أن ذلك الإدراك الغربي لليهود قد صاغ القيم التي قامت على أساسها الدولة الصهيونية فيما بعد. فوجود اليهودي الذي يقبله الغربي هو دائماً ذلك الآخر الذي يؤدي وظيفة للمجتمع الغربي، ذلك الآخر الذي

يتحول أداة، والذي يصبح مغزى وجودِه مرتبطاً بأداء تلك الوظيفة. ومن بعد صارت الدولة الإسرائيلية مجسدة لتلك المعاني التي تطورت عبر تاريخ التعامل بين الغرب واليهود، فبشرت الحركة الصهيونية بدولة وظيفية لليهود. وقد صارت الدولة العبرية فيما بعد تعيد إنتاج مسوغات وجودها وتأكيدها بالوظيفة التي تؤديها للغرب في المنطقة العربية الإسلامية.

حشد المؤلف جملة من النصوص المختارة بدقة للتعبير عن معنى تحول اليهودي عبر تاريخه في الغرب إلى شخص يؤدي وظيفة ما. وإذا كان محتوى تلك الوظيفة قابلاً للتغير من مرحلة إلى أخرى، إلا أن السمة الأساسية التي يسوغ ا اليهودي أو الجماعة اليهودية وجودهما في ا تمع الغربي هي مدى أدائهم لتلك الوظيفة التي يحتاج الغرب إليها، فاليهود قد ألفوا ذلك في صلتهم بالغرب، وانتقل هذا المنطق ذاته في التسويغ ليصير تعبيراً عن مغزى وجود الدولة الصهيونية. وهذا التحول حدث في محتوى العمل الوظيفي من كون الجماعة اليهودية تمثل "الشعب الشاهد" في الرؤية المسيحية الكاثوليكية لوجودها المتدني قياساً إلى عظمة الكنيسة، إلى كونا جماعة وظيفية تؤدي عملاً نافعاً للمجتمع الأوربي الحديث الذي سيطرت عليه قيم النفعية والمادية والقوة، فصارت الجماعة اليهودية تقوم بوظائف نفعية تتناسب مع حاجة ا تمع الأوربي. وحينما نضت الدعوة للدولة الصهيونية استخدِم المنطق ذاته لتسويغها، وكذلك عندما ظهرت الدولة الصهيونية إلى حيز الوجود صارت تعبر عن هذا المعنى في صلتها بالغرب؛ فهي بذلك دولة قد تمت "حوسلتها" -حسب عبارة الدكتور المسيري-(أي تحويلها إلى وسيلة) لصالح الدولة أو الدول الإمبريالية الراعية لها.

وقد استخدم المسيري جملة من الاستعارات القيمة والذكية في التعبير عن موقع اليهودي والجماعة اليهودية، ثم من بعد الدولة الصهيونية، في صلتها بالغرب، وقد استدعى في تلك الاستعارات معاني تاريخية ذات مغزى عميق يتكرر في التاريخ البشري، ويفيد كثيراً في فهم صلة الذات بالآخر، حينما يصيب المنظومة الإدراكية كثير من التحيز ضد الآخر.

وبعد أن يبين المؤلف تحول اليهودي إلى عنصر نافع في الحضارة الغربية، ونظر تلك الحضارة إليه، ونظره إلى نفسه على أنه أداة نافعة يحقق وظيفة لا يؤديها سواه، وبين كيفية انتقال ذلك إلى الدولة الإسرائيلية نفسها التي صارت دولة وظيفية ترعى أهداف المشروع الإمبريالي في المنطقة، حاول ربط ذلك كله بمفهوم آخر له دلالة خطيرة وهو "اليهودي كمسلم في أفران الغاز"؛ وخطورة هذا المفهوم تنبع من تجسيده لأبعاد عميقة في نظرة الغربي للمسلم "موزلمان".

وقد حاولت الكتابات الإسرائيلية تغطية تلك المنطقة المظلمة في الإدراك الغربي تجاه المسلم بافتراض تبريرات اعتذارية، مما دعا الدكتور المسيري إلى الكشف عن هذه الازدواجية التي يقوم ا العقل الصهيوني الإسرائيلي في صلته بالعربي الحقيقي، فهو من جهة ضحية للإدراك الغربي حينما قبل أن يكون أداة نافعة، وحينما وقع في حالة ميش مزدوج، إذ نظر إليه العقل النازي الغربي "كمسلم في أفران الغاز"، وكذلك عندما أعاد إنتاج معنى الحكم الذاتي بالمفهوم النازي في أطروحاته للحكم الذاتي الفلسطيني هي أن يكون صورة أخرى "لجيتو وارسو" أو مستوطنة "تيريس ينشتات" النموذجية التي أنشئت في عام 1941 لتجميع اليهود من وسط أوربة وغر ا في تشيكوسلوفاكيا. فما فعلته النازية -ممثلة للحضارة الغربية- باليهود يعاد إنتاجه مرة أخرى في فلسطين. ولعل النازية في صلتها باليهود لم تخرج كثيراً عن النمط المرسوم لعلاقة الحضارة الغربية بالآخر، فما فُعل باليهود قد سبق فعله في أدغال أفريقيا وسهوب أمريكا بالسكان الوطنيين الأفارقة والهنود الحمر؛ والجديد في الأمر هو أن ألمانيا النازية لم يكن لها مستعمرات فجرت فعلتها النكراء في أروبا ذا ا.

ثم ينتقل المؤلف إلى تحليل مسألة الإدراك الغربي والصهيوني لحروب الفرنجة (الصليبيين) ملاحظاً عمق التشابه بين المشروع الفرنجي والمشروع الصهيوني الإسرائيلي في المنطقة. ولعل نقطة التشابه الأساسية أن كلاً من المشروعين استهدف فلسطين، فضلاً عن أن كليهما قد اعتمد على قوى غربية في البقاء، ثم إن الكيان الاستيطاني الذي نشأ نتيجة لذلك المشروع قد مثل حالة مجتمع "مشتول"، كما أن الدولة التي أقامها أخذت شكل "الدولة الجيتو"، أو "الدولة القلعة".

وعلى الرغم من سعي كلا المشروعين للاحتفاظ بهوية متجانسة، إلا أن المادة السكانية دائماً ما تظهر حالة الشتات الذي يشقه. ولقد احتفظت ممالك بالوحدة النسبية التي انتظمت أوربة في ذلك الوقت. وعلى الرغم من استخدام الرموز الدينية في كلا المشروعين، إلا أن تلك الرموز قد أُفرغت من محتواها الديني وأعيدت صياغتها وفق معان قومية و"إثنية" مخالفة للأخلاق المسيحية واليهودية الحقة، وهذا ما يفسر سلوكهما إزاء الآخر. وأخيراً، وعلى الرغم من اعتماد المسيري على تحليل أفنيري في كتابه إسرائيل بدون صهيونية لفهم الصلة بين ممالك الفرنجة والدولة الصهيونية وكذلك في مقاله "ماذا ستكون النهاية"، إلا أنه قد نجح في وضع مسألة ممالك الفرنجة ضمن السياق العام الذي رسمه لفهم المنظومة الإدراكية الصهيونية الإسرائيلية وصلتها بالمنظومة الإدراكية الغربية في فهمهما للعربي المسلم الحقيقي وسلوكهما إزاءه.

إن الفصل الرابع أكثر الفصول تعقيداً وتركيباً، ويقتضي تركيزاً خاصاً لتتبع نسيج خيوطه في تفكيك الإدراك الصهيوني وإعادة تركيبه لتبين منهج التحليل (النماذجي) سبيلاً لفهم الآخر ورصد الواقع من خلال نماذج معرفية. ويمكن القول هنا: إن هذا الكتاب هو في المقام الأول عن الإدراك البشري.

وقد حاول المسيري بيان كيفية قيام العقل الصهيوني باستخدام وقائع وأحداث وأساطير حول مسألة المعاداة للسامية لإعادة صياغتها في نسق الإدراك الصهيوني، وإعطاء تلك الوقائع معنى صهيونياً يصب، في نهاية الأمر، في خدمة الأهداف الصهيونية؛ وقد كانت الإستراتيجية الأساسية التي استخدمت في ذلك هي اجتزاء تلك الوقائع من سياقها التاريخي، ثم تجريدها من أي مضمون اجتماعي إنساني، وإعادة إنتاجها وفق مضامين صهيونية تندرج في سياق الإدراك الصهيوني، وقد نجح المؤلف في تفكيك الوقائع الثلاث التي اختارها -بموضوعية ودقة- ثم في إعادة فهمها وفق سياقها التاريخي الاجتماعي الإنساني العام، وبيان وجه الحقيقة التي سعى العقل الصهيوني لإخفائها، لا عن طريق تبديل الوقائع في ذاتها، ولكن عن طريق إعطائها معنى صهيونياً. وقد برع المؤلف في استقصاء حالات ثلاث قام بتفكيكها وفق منهجية صارمة تظهر عمق الوعي الذي توفر عليه في فهم العقل الصهيوني. ولعل تحليله لأسطورة

" مة الدم" و"واقعة الفرد دريفوس" وواقعة "محاكمة ليو فرانك" (وهي الوقائع التي أشرنا إليها قبل قليل) تبين لنا جانباً مهماً في المنظومة الإدراكية الصهيونية في محاولتها إعادة إنتاج تلك الوقائع لخدمة أهدافها العليا.

وقد أثار المؤلف موضوعاً شائكاً حينما حاول بيان صلة بين الحركة الصهيونية والرومانسية، ولكنه بقدرة فائقة على التحليل بين السمات الرومانسية للمشروع الصهيوني تبييناً يمكننا من فهم الأبعاد الإدراكية العميقة للرومانسية المتعلقة في الأصل بالعودة إلى عالم يسهل فيه العثور على "المطلق" وعلى "الثبات" الذين يطلقان طاقات الخيال والإبداع ضمن عالم يتسم بالوحدة العضوية. فكذلك الصهيونية في عمقها تكرس أفكاراً مطلقة ثابتة مثل "الشعب المختار" و"الأرض المقدسة"... إلخ. وقد ميز المسيري كذلك بين الصهيونية والرومانسية حتى لا يقع اللبس بسبب الصلة التي عقدها بينهما.

وأخيراً يؤكد المسيري في الجزء الذي أفرده لمناقشة "الإدراك والمقدرة التنبئية للنموذج" أهمية استرداد العامل الإنساني لأي نموذج إدراكي. ثم إنه يقيم علاقة طردية بين إحاطة النموذج بالظاهرة في كل أبعادها وزيادة مقدرته التفسيرية والتنبئية. وهذا الجزء من الفصل يمثل خلاصة الكتاب بأكمله، ويمثل كذلك فهماً حقيقياً للمنظومة الإدراكية الصهيونية الإسرائيلية.

عود على بدء

أولاً: يمثل هذا الكتاب مثالاً جيداً وموحياً لموقف المثقف العربي المسلم تجاه قضايا أمته، فهو يتحمل هم البيان دون ريج أو إسفاف، وبإحاطة وشمول وشجاعة. ففي أجواء "سلام المقابر"، يعز علينا أن نجد ذلك المثقف العربي المسلم الذي يدعو لما أسماه "الحوار المسلح: بوصفه الطريق الوحيد لرد الأمر إلى نصابه، وللتعامل مع المنظومة الإدراكية الصهيونية من موقع العربي الحقيقي لا من موقع العربي الغائب، كما هو حال تلك المنظومة في تعاملها مع الآخر.

ثانياً: لقد أثبت المسيري مقدرة عالية على نحت المصطلحات وتوليدها، وابتكار الاستعارات الخلاقة والساحرة في فهم صلتنا بالآخر، وبيان أبعاد المنظومة الإدراكية الصهيونية الإسرائيلية. ولعلّ كثيراً من تلك المفاهيم والاصطلاحات والاستعارات أن تسهم في إثراء ثقافتنا ووعينا بذاتنا وبالآخر.

ثالثاً: لا شك أن هناك جملة من الكتب التي خطها العقل الصهيوني الإسرائيلي في فهم ذاته المعاصرة أو فهم العقول التي أنتجتها الذات اليهودية في المؤلفات، إلا أن كتابه يعد فتحاً جديداً في هذا ا ال، ولا شك أن له قيمة علمية وفكرية ستسهم في فهم الصهيوني الإسرائيلي لنفسه، والبون شاسع بن ما كتبه روفائيل ياتاي عن العقل اليهودي والعقل العربي وأطروحة المسيري في هذا الكتاب.

رابعاً: إن هذا الكتاب قد أكد معنى أن المسيري حجة في فهم الظاهرة الصهيونية الإسرائيلية، وقد كنت أحسب أن الحضارة العربية الإسلامية لن تنتج مؤلفاً فذاً ومغامراً مثل البيروني مرة أخرى، ولكن بعد قراءة هذا السفر أرى أن ظاهرة البيروني تتكرر وتحمل معها المعاني مجسدة في كتاب فلعيه بأسرار العقل الصهيوني.

أخيراً: على الرغم من القيمة العلمية والفكرية المتميزة لهذا الكتاب، إلى أن دار الحسام قد أخفقت تماماً في مواكبة التقدم والنضج اللذين بلغتهما صناعة الكتاب في مصر من حيث صف مادة الكتاب وإخراجها، وإعداد الغلاف، وكل ما يتبع ذلك من مسائل فنية في هذا الصناعة، ذلك فضلاً عن الأخطاء المطبعية العديدة التي بعضها قد يؤدي إلى تشويه الرسالة التي أراد المؤلف تبليغها.

المؤتمر الأول للمنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية
جاكارتا / إندونيسيا
25/27 رجب 1417هـ/6-8 ديسمبر 1996م

الزبير أبو شيخي التلمساني*

شهدت العاصمة الأندونيسية جاكارتا خلال ثلاثة أيام من 6 إلى 8 ديسمبر 1996م انعقاد المؤتمر العالمي الأول للمنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية** برعاية الرئيس أندونيسي سوهارتو. وقد حضر

---

* مساعد مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وطالب دكتوراه بالجامعة نفسها.

** شاركت في تأسيس المنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية وفي تنظيم مؤتمره الأول ست منظمات إسلامية، هي:

1- جمعية المثقفين المسلمين بأندونيسيا.
2- رابطة العالم الإسلامي.
3- الاتحاد العالمي للمدارس العربية والإسلامية.
4- البنك الإسلامي للتنمية.
5- هيئة الإعجاز العلمي للقرآن والسنة.
6- المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المؤتمر شخصيات إسلامية رسمية وغير رسمية من أكثر من ستين دولة، ومن بينهم: الدكتور بحر الدين حبيبي وزير الصناعة والتكنولوجيا في أندونيسيا، والدكتور إبراهيم أحمد عمر وزير التعليم العالي والبحث العلمي في السودان، والسيد عبد الله غول وزير الدولة بالحكومة التركية ممثلاً للدكتور نجم الدين أربكان رئيس الحكومة، والسيد أحمد محمد علي مدير البنك الإسلامي للتنمية، والدكتور توفيق الشاوي الأمين العام للاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية، والدكتور أحمد توتونجي الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والأستاذ فهمي هويدي نائب رئيس تحرير جريدة الأهرام المصرية، وجمع كبير من الصحفيين الإسلاميين والباحثين في شؤون العالم الإسلامي.

وقد بدأت فعاليات اليوم الأول من المؤتمر بمحاضرة للدكتور نجم الدين أربكان قدمها نيابة عنه السيد عبد الله غول -وزير الدولة بالحكومة التركية- حيث أشار إلى الأزمات المتعددة والمتكررة التي يشهدها العالم، مؤكداً أن الغرب رغم تطوره الاقتصادي والتكنولوجي المذهل إلا أنه يعاني مشكلات حضارية كبرى على الصعيد الاجتماعي والإنساني نظراً للفراغ الروحي القاتل الذي يخيم على دياره وأهله.

وأكد المحاضر أيضاً أن إخفاق الأمم المتحدة في حل المشاكل الدولية في الوقت الحاضر دليل على عدم التوازن في مبادئ الغرب.

ودعت كلمة الدكتور أربكان المسلمين إلى ضرورة تطوير نظامهم الاقتصادي ليرتقي إلى المستوى المطلوب لمنافسة أنظمة الغرب، وليكون قادراً على النهوض بالبلدان الإسلامية اقتصاديا، مؤكداً ضرورة التعاون بين البلدان الإسلامي فيما بينها في مختلف الميادين.

وكانت الكلمة الثانية للدكتور أحمد محمد علي رئيس البنك الإسلامي للتنمية، الذي قال: "إن الغرض من إنشاء البنك الإسلامي للتنمية هو تحفيز التنمية الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية"، كما أشار إلى أنه على الرغم من توافر كل الموارد اللازمة للنهضة والرقي والتقدم إلا أن المسلمين ما زالوا يعيشون في ضنك حضاري خانق متمثلاً في الفقر والأوبئة والبطالة وغيرها.

ثم تلا ذلك كلمة الدكتور بحر الدين يوسف حبيبي -وزير الصناعة الأندونيسي- التي كانت حول برنامج العلوم والتقانة واستثمار الموارد البشرية وتنميتها في العالم الإسلامي، مبتدئاً بإلقاء الضوء على مفهوم التكنولوجيا ومؤكداً أنها الوسيلة المثلى لتحقيق المشاريع وإنجاحها وذلك بنقلها من عالم الأفكار إلى عالم التطبيق (الواقع)، وأنها (التكنولوجيا) هي الوسيلة لحل مشكلة الفقر. وقال الدكتور حبيبي: "إن عدد سكان العالم يرتفع يوماً بعد يوم، وستكون نسبة الذين يعيشون في البلدان النامية في عام 2010م حوالي 95٪ من سكان العالم، الأمر الذي يتطلب من المسلمين وبإلحاح شديد التفكير بجدية في الكيفيات والسبل والوسائل الكفيلة بتنمية مواردهم البشرية". وأشار المحاضر إلى أن توافر المعلومات وتدفقها صار سمة أساسية لهذا العصر، كما أن هناك فهماً جديداً للاقتصاد ووسائل التنمية البشرية، وكل ذلك جدير بدفع المسلمين إلى الاستعانة بكل هذه الإمكانات لتحقيق التقدم والرقي.

وفي اليوم الثاني: قُسمت أشغال المؤتمر إلى ثلاثة محاور رئيسة على النحو الآتي:

1- أطر التنمية العالمية.
2- تجارب من بعض الدول الإسلامية.
3- إلى أين نتجه من هنا؟

وقد ضم كل محور من هذه المحاور في ثناياه الحديث عن ثلاثة موضوعات:

- الموضوع الأول: التنمية الاجتماعية.
- الموضوع الثاني: تنمية الموارد البشرية واستثمارها.
- الموضوع الثالث: التطبيقات العلمية والتكنولوجية.

و ذا شكل المؤتمر ثلاث حلقات دراسية تمت فيها مناقشة الموضوع المختار بأقدار عالية من الشجاعة الأدبية، والروح العلمية، والموضوعية الفكرية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر ناقش المؤتمرون في محور: "تجارب من بعض الدول الإسلامية" تحت موضوع: "التنمية الاجتماعية" ثلاث تجارب وهي: تجارب بنغلاديش والسودان وإيران؛ وتحت موضوع: "تنمية الموارد البشرية"، جرى استعراض: تجارب ماليزيا والجزائر وباكستان؛ وتحت موضوع: "التطبيقات العلمية والتكنولوجية": نوقشت تجارب أندونيسيا وتركية ومصر، حيث تم الاستماع إلى ممثلين من كل هذه البلدان المذكورة وأجرت مناقشة ونقد لما قيل فيها مع تبادل للآراء والأفكار بصورة صريحة.

وفي مساء اليوم الثاني، وبعد الانتهاء من مناقشة جميع المحاور بموضوعا ا الثلاث، استمع المؤتمرون إلى البيانات الختامية موعات العمل حول التنمية الاجتماعية، وتنمية الموارد البشرية، وتطبيقات العلوم والتكنولوجيا، وما توصل إليه الدارسون من توصيات وخطط عمل.

وفي اليوم الثالث والأخير، وتحت عنوان: "من التصور إلى التنفيذ:، وفي جلسة ختامية للمؤتمر، أجمع المؤتمرون على ضرورة تقوية المنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية وتدعيمه، وهو ما أطلق عليه اسم: "افتخار"، وكانت أهم التوصيات التي خرج ا المؤتمر كالآتي:

1- تشكيل لجنة خاصة لدراسة عمل برنامج معلومات للمنتدى ودراسة كيفية تحقيق أهدافه.

2- إقامة مجموعة من المختصين المتطوعين لمساعدة المسلمين في مجال العلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية.

3- إعداد برنامج عمل لجمع الأفكار المقترحة في هذا المؤتمر ووضعها حسب أولويات المنتدى.

4- تشجيع تبادل الخبرات فيما بين المؤسسات العلمية والتعليمية في العالم الإسلامي وتفعيلها.

5- ضرورة نشر الكتب وا لات والأبحاث والأشرطة العلمية ذات المستوى الرفيع.

6- إقامة شبكة للمعلومات لربط المؤسسات والهيئات الإسلامية عن طريقها دف القيام بنشاطات وأبحاث علمية.

7- نشر المبادئ والقيم الإسلامية باستخدام الوسائل التقنية والاتصالية الحديثة.

إعلان جاكرتا

ولقد انبثق عن هذا المؤتمر إعلان جاكارتا بشأن العلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية، وهذا نصه:

"يؤمن ا تمعون إيماناً ثابتاً بأن الله سبحانه وتعالى، خالق الكون، قد وضع البشر على وجه البسيطة وأمرهم أن لا يعبدوا إلا إياه، ومن عليهم بالقرآن الكريم وسنة المصطفة عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم لإرشادهم وهدايتهم إلى الإيمان والتقوى وإلى سبل تحقيق الغاية من خلقهم، وهي العبودية لله وحده. نشهد أنه سبحانه وتعالى خلق الحياة والموت لتيسير قيام البشر بوظائفهم بوصفهم مستخلفين في هذه الأرض كرمهم جلّ شأنه - فيما كرمهم به- بنعمة القدرة على التفكير والتخطيط والتنظيم وشرفهم

بتحقيق إقامة شرع الله وتنفيذ القيم والمبادئ الإسلامية الخالدة واستخدام المعرفة والعلوم والتقنية لإعمار الأرض.

ونحن نلحظ أن التقدم السريع والتحولات الجذرية -التي أحدثت انقلاباً في الأوضاع في مجالي العلوم والتقانة- قد نجم عنها تغييرات رئيسة في ا تمع البشري في أرجاء المعمورة كافة. فمن ناحية مهدت هذه التحولات السبيل أمام إحراز الإنسان تقدماً مادياً لم يكن معروفاً ولا متصوراً من قبل، لكنها أسهمت -من ناحية ثانية- في تحويل الإنسان إلى كائن مادي مفلس روحياً ومنفلت أخلاقياً. إن البشرية جمعاء تواجه اليوم تحديات خطيرة دد كيا ا ووجودها، وهي تحديات ناجمة عن تحولات جذرية في أنماط القيم والتصورات.

وإذا ما ركّزنا اهتمامنا على الأمة الإسلامية فإننا نلحظ أ ا تحتاج إلى تشجيع البحث العلمي وزيادة المعرفة ونشدان التفوق العلمي، متمثلة بذلك أمر الله سبحانه وتعالى، لا سيما وأن كتاب الله الكريم يشير في أكثر من ألف آية إلى العلوم الكونية وتنمية القوى البشرية وتطويرها، حاضاً المسلمين على التفكير في إرساء دعائم حضارة على وجه هذه البسيطة تقوم على هدي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

إننا نحن المسلمين ا تمعين في المؤتمر الإسلامي العالمي الأول للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية في جاكارتا خلال الفترة من 25 إلى 27 رجب 417هـ الموافق لـ 6 إلى 8 ديسمبر 1996م، نعتمد أهداف وعمل المنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية وخطته، على أنه منتدى لخدمة الأمة الإسلامية، و يب بجميع فعاليات الأمة الحكومية والشعبية أن نتعاون في مجالات العلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية كافة، وأن نعمل على تطويرها لما فيه خير وازدهار البشرية جمعاء، مهتدية بما أودع الله سبحانه في كونه وكتابه

وسنة رسول ﷺ من سنن كونية وحقائق شرعية مؤكّدين التزامنا باسم الله الرحمن الرحيم، نمهر هذه الوثيقة بتواقيعنا".

التوقيعات

(توقيعات المشاركين والمشاركات في المؤتمر)

المنتدى الإسلامي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية

جاكارتا - جمهورية أندونيسيا

النظام الداخلي للمنتدى

مقدمة

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما الأصلان الشرعيان اللذان يقوم عليهما الدين الإسلامي الحنيف، وهما كذلك الأساسان الرئيسان لهداية البشرية جمعاء في سعيها لتحقيق الفلاح والازدهار، سواء فيما يتصل بأمورها النفسية والروحية أو بالعالم الخارجي من حولها، في هذه الحياة الدنيا أو في الدار الآخرة. لذا يقع على عاتق المجتمع الإسلامي واجب النهوض بالبحوث والسعي لتطبيق ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة على جميع مناحي الحياة.

إن تطور العلوم والتقانة والتحسن، الذي طرأ على نوعية الموارد البشرية يعتبران أمرين حيويين يتمتعان بأهمية كبيرة بالنسبة لحضارة الإنسان. ويحتاج المجتمع الإسلامي -بوصفه جزءاً من هذا العالم- إلى تطوير العلوم والتقانة وتحسين نوعية الموارد البشرية وفقاً لما جاء في كتاب الله الكريم وسنة نبيه الأمين عليه وعلى آله وصحابته الصلاة والسلام، وتقع على عاتق المسلمين والمؤسسات الإسلامية في جميع أنحاء العالم مسؤولية تحقيق حضارة تقوم على هدي الكتاب والسنة. وعلى أساس من هذه الأفكار يقام المنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية.

النظام الداخلي

المادة الأولى - الاسم:

يكون اسم المؤسسة المنتدى الإسلامي العالمي للعلوم والتقانة وتنمية الموارد البشرية، ويشار إليها لاحقاً باسم المنتدى.

المادة الثانية - الأهداف:

تكون أهداف المنتدى على النحو الآتي:

1- دعم وتطوير العلوم والتقانة والموارد البشرية بين المجتمعات الإسلامية وتعزيز التعاون الدولي في هذا المجالات خدمة لتقدم البشرية.

2- يوصي بقبول الأعضاء الجدد (ب،ج) في عضوية المنتدى ما لا يقل عن عضو مؤسس واحد أو ثلاثة أعضاء آخرين، مع أن قبولهم في عضوية المنتدى مرهون بموافقة المجلس التنفيذي.

المادة الثامنة - الأمانة العامة:

1- يكون مكتب الأمانة العامة للمنتدى في مدينة جاكارتا بأندونيسيا.

2- يدير أعمال الأمانة العامة أمين عام يعينه الرئيس ويكون مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمامه.

3- يمكن أن يكون للأمانة العامة أميناً عاماً أو أكثر، يكون كل واحد منهم مسؤولاً عن إقليم أو نشاط معين وفق ما يوصي به الأمين العام ويعتمده الرئيس.

المادة التاسعة - الشؤون المالية:

1- تكون السنة المالية هي السنة التقويمية الشمسية.

2- يمول المنتدى عن طريق التبرعات والمساهمات والهبات ورسوم العضوية.

3- يقترح المجلس التنفيذي رسوم العضوية للمؤسسات والأفراد.

المادة العاشرة - التعديلات:

1- يمكن تعديل بنود هذا النظام الداخلي في أي اجتماع من اجتماعات الجمعية العامة بأغلبية الأصوات.

2- يقدم أي مقترح يرمي إلى إجراء تعديل على بنود النظام الداخلي إلى ا لس التنفيذي قبل ما لا يقل عن تسعين يوماً من موعد اجتماع الجمعية العامة.

3- يدرس ا لس التنفيذي جميع المقترحات الهادفة إلى إجراء تعديلات ويرفع توصياته بشأ ا إلى الجمعية العامة.

تم إقرار هذا النظام بمدينة جاكارتا يوم الأحد بتاريخ 27 رجب عام 1417هـ الموافق لـ 8 من ديسمبر عام 1996م.

وبالله التوفيق والهداية، وعلى الله قصد السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

مستشارو المعهد العالمي للفكر الإسلامي
في لقائهم الرابع
كوالالمبور / ماليزيا
29-30 رجب 1417هـ/10-11 ديسمبر 1996م

محمد الطاهر الميساوي*

تقديم

دأب المعهد العالمي للفكر الإسلامي على مراجعة خططه وتقويم أدائه من حين لآخر في ضوء المهمة الأساسية التي أنشئ للنهوض ا، ألا وهي إعادة التشطيرية والمناهج التجزيئية الوضعية السائدة.

وقد توزع جدول أعمال اللقاء الرابع للمستشارين على ثلاثة محاور هي:

1- استعراض أنشطة المعهد وأعماله وبرامجه من خلال تقارير مفصلة عن فروعه ومكاتبه المختلفة.

2- تقويم أداء المعهد وإنجازاته في ضوء المهمة الأساسية التي أنشئ ابتداء لأدائها.

3- وضع خطة مستقبلية شاملة ورسم برنامج عمل ذي أولويات واضحة وأهداف محددة.

وقد افتتح اللقاء بكلمة من الدكتور جمال البرزنجي (المدير العام لمكتب المعهد في ماليزيا والعميد بالإنابة لكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية) ذكر فيها بالمسيرة التاريخية التي قطعها المعهد مؤكدا

---

* ماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية، 1994م؛ طالب دكتوراه بالجامعة نفسها، وأمين تحرير إسلامية المعرفة.

الدواعي التاريخية التي حدت بثلة من أبناء الأمة للوقوف على ثغرة مهمة من ثغور العمل الإسلامي، ألا وهي العمل المؤسسي لإصلاح الفكر الإسلامي إصلاحياً معرفياً ومنهجياً، إدراكاً منهم لما للمعرفة في ذا ا من أثر في توجيه الحياة الإنسانية، مما يجعلها جديرة بجهود علمية وفكرية منظمة ودؤوبة.

ثم تلت ذلك كلمة الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان (رئيس المعهد ومدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) الذي أكد أن المهمة الأساسية للمعهد هي العمل على تطوير منظور معرفي جديد والسعي لتكوين علماء ومفكرين مسلمين ذوي أصالة إسلامية راسخة وفهم عميق ومواكِب لحقائق العصر وأوضاعه. وفي السياق نفسه أشار إلى أن إنشاء جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، التي انطلقت أعمالها ببرنامج للدراسات العليا منذ شهر سبتمبر 1996 في منطقة واشنطن عاصمة الولايات المتحدة الأمريكية، وفي إطار الأقلية المسلمة هناك، إنما يتكامل وجهةً وخبرةً وتجربةً مع ما يقوم به مكتب المعهد في ماليزيا في إطار الأغلبية المسلمة، بل ومع ما تقوم به مكاتب المعهد المختلفة في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية.

وقد أبرز الدكتور أبو سليمان في كلمته أن الحلول للمشكلات التي يواجهها المسلمون في العصر الحاضر لن تأتي عفواً وبدون جهد، وإنما لا بد لتحقيق ذلك من تخطيط دقيق وعمل دؤوب قائمين على إدراك لأوضاع العصر والعوامل والقوى الفاعلة فيها.

واستمع المستشارون في الجلسة الافتتاحية إلى كلمة من معالي السيد أنور إبراهيم (نائب رئيس الوزراء في ماليزيا وعضو مجلس أمناء المعهد) الذي أشار في البداية إلى أن من نقاط القوة لدى المعهد أن يخضِع أعماله وأداءه للنقد في جو فكري مفتوح ليبني على قاعدة من ذلك خططه وبرامجه المستقبلية. وأكد السيد أنور إبراهيم أن على المعهد أن يركز على الإنتاج الفكري العميق والمنهجي وعلى قضايا التربية والتعليم، سعياً في ذلك إلى تطوير بدائل قادرة على ترجمة الرؤى الإسلامية في المعرفة الإنسانية إلى نماذج عملية تستجيب لحاجات ا تمعات الإسلامية، بل وتفتح آفاقاً بديلة أمام غير المسلمين.

وأضاف السيد أنور إبراهيم أن هناك العديد من المساقات العلمية التي تدرس في الجامعات تحتاج إلى اهتمام خاص حتى يتم توجيهها وفق أطروحات إسلامية المعرفة وتأصيل العلوم.

من تقارير المستشارين

وإثر ذلك استمع المشاركون في اللقاء إلى تقارير عن سير أعمال المعهد وأنشطته من خلال المكاتب والفروع المختلفة، وشملت هذه التقارير كلا من الأردن وماليزيا والمغرب وتركيا والمملكة المتحدة والهند وبنغلاديش وموريتانيا ومصرن فضلا عن المكتب الرئيس للمعهد في الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد جاء في التقرير الذي قدمه الدكتور فتحي ملكاوي عن مكتب الأردن أن من الإنجازات المهمة التي تحققت هناك البرامج المشتركة التي نفذها المكتب بالتعاون مع وزارة الثقافة والتي سمحت ببلوغ خطاب المعهد وأفكاره ومنشوراته إلى دوائر واسعة من المثقفين والمفكرين في الجامعات الأردنية وخارجها. كما أن الندوة الأسبوعية التي درج المكتب على عقدها ودعوة أساتذة متخصصين لمناقشة قضايا محددة في فروع المعرفة المختلفة قد حققت نجاحاً مقدراً وأثبتت نجاعة ملحوظة في جعل خطاب إسلامية المعرفة أكثر دقة وواقعية في معالجة الإشكاليات الحقيقية التي يواجهها كل من الطالب والأستاذ في المؤسسات التعليمية المختلفة وخاصة في التعليم العالي. وفي هذا السياق، ذكر الدكتور ملكاوي أن مكتب المعهد تلقى اقتراحاً من عدد من المهتمين في الأردن بأن يتم تحرير المادة المتراكمة من حلقات تلك الندوة حتى يفيد منها الباحثون من الطلاب والأساتذة والمثقفين عامة.

أما مكتب ماليزيا فقد استعرض نشاطاته الدكتور لؤي صافي (المدير التنفيذي للمكتب والأستاذ المشارك بقسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية). وقد تلخصت هذه النشاطات في حلقة إسلامية المعرفة التي تقام مرتين في كل شهر ويسهم في مناقشا ا نخبة من أساتذة الجامعة الإسلامية العالمية، وفي ندوات وحلقات دراسية تقام من حين لآخر في ماليزيا وفي منطقة جنوبي شرقي آسيا (أندونيسيا وتايلاند وسانغفورة والفلبين وبروناي)، وذلك بالتعاون

مع عدد من المؤسسات التعليمية والبحثية الرسمية وغير الرسمية، سعياً في ذلك إلى توسيع قاعدة المهتمين بقضية إسلامية المعرفة. كما ينهض مكتب ماليزيا بإشاعة منشورات المعهد عبر ترجمتها إلى لغات المسلمين في المنطقة وطباعتها ونشرها.

وفي إطار المسؤولية الإدارية لمكتب المعهد في ماليزيا، قدم محمد الطاهر الميساوي تقريراً عن مجلة إسلامية المعرفة التي صدر العدد الأول منها في يونيه المحرم 1416هـ/1995م. وقد جاء في التقرير أنه على الرغم من الانتشار الواسع للمجلة والإقبال المتزايد عليها من فئات متنوعة من القراء على حداثة عهدها، إلا أن المشكلة الأساسية التي تواجه هيئة تحريرها هي ندرة المقالات ذات العمق الفكري والتماسك المنهجي التي لا تكتفي بمجرد تأكيد الأفكار العامة لإسلامية المعرفة والمقولات الكبرى لمسألة التأصيل، وإنما تعالج قضايا وموضوعات تفصيلية يتم من خلالها تطوير أطروحات الأسلمة مفاهيم ورؤى ومناهج تحليل ونماذج تفسير.

وورد في تقرير مكتب المغرب الذي قدمه الدكتور جمال السعيدي أن فكرة إسلامية المعرفة تحظى باستجابة متنامية من دوائر متعددة في المغرب، وخاصة في أوساط الطلبة والأساتذة الجامعيين. وقد تجلت تلك الاستجابة في العدد المتزايد من الرسائل الجامعية (ماجستير ودكتوراه) التي يعالج فيها معدوها قضايا فكرية وإشكاليات معرفية تصب في هموم التأصيل وتحرير النشاط المعرفي للباحث المسلم من هيمنة المنظورات الوضعية ا افية للرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية.

كما تمثلت هذه الاستجابة في البرامج الفكرية المشتركة (ندوات ومحاضرات) التي أقامها المكتب مع عدد من المؤسسات الجامعية في المغرب والتي استقطبت قطاعات واسعة من الأساتذة والطلاب والمثقفين عموما.

أما تركيا فقد مثّل مكتب المعهد فيها الأستاذ شامل شاهين الذي أشار في بداية تقريره إلى المناخ العام المنفتح لصالح العمل للإسلام على أكثر من صعيد، وخاصة في مجال العمل الفكري والثقافي. وفي هذا الإطار أفاد الأستاذ شاهين

بأن مكتب المعهد استطاع أن يقيم عدداً مقدراً ن الندوات واللقاءات الفكرية مع جمعيات ومؤسسات ثقافية محلية. ولعل أهم من يذكر في سياق أنشطة المكتب في تركيا العمل الإحصائي والتصنيفي للمخطوطات العلمية المكتوبة باللغة التركية العثمانية في فروع مختلفة من المعارف الإسلامية. وقد أنجز المكتب هذا العمل بالتعاون مع عدد من المؤسسات التركية والباحثين الأتراك العاملين على الإحياء الفكري والثقافي الإسلامي في تركيا.

وقدم الدكتور أنس الشيخ علي تقريراً عن نشاطات مكتب المعهد في لندن بالمملكة المتحدة، وهي نشاطات تشمل عدداً من البلدان الأوروبية الأخرى مثل فرنسا وألمانيا. وينهض هذا المكتب بتنظيم برامج خاصة ومنتظمة للطلاب المبعوثين من ماليزيا وأندونيسيا وبروناي، وذلك بالتنسيق مع المؤسسات التي ابتعثتهم للدراسة في تلك البلدان الأوروبية. كما يقيم المكتب ندوات وحلقات علمية دراسية للطلبة المسلمين الدارسين في عدد من الجامعات الأوروبية وخاصة في بريطانيا.

أما الهند فقد قدم تقريراً عنها الدكتور منظور عالم رئيس معهد الدراسات الموضوعية في دلهي الجديدة، وهو مؤسسة فكرية وثقافية بينها وبين المعهد علاقات تعاون وتنسيق. في البداية عرف الدكتور عالم بالمعهد المذكور مشيراً إلى أنه استطاع أن يقيم له شبكة مهمة من الفروع والمكاتب التي تتولى التنسيق بين العلماء والمفكرين المسلمين في ولايات الهند ومناطقها المختلفة. وتتركز أنشطة المعهد على إقامة الندوات والحلقات العلمية المتخصصة التي يدعى إليها الأساتذة والدارسون الجامعيون كما يشارك فيها أعداد مقدرة من عامة المثقفين. وفضلاً عن ذلك ينهض المعهد بجهود مقدرة في مجال الطباعة والنشر بما من شأنه أن يخدم الثقافة الإسلامية وير!ي وعي المسلمين في الهند عموماً ويتهم الثقافية الإسلامية، وتركيزاً كذلك على الأعمال التي تتكفل بتطوير أطروحات إسلامية أصيلة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة.

وقدم الأستاذ أحمد فريد من بنغلاديش تقريراً عما ينهض به معهد بنغلاديش للفكر الإسلامي (وهو شبيه بمعهد الهند في علاقته بالمعهد العالمي

للفكر الإسلامي)، أبرز فيه الندوات والحلقات الدراسية المتخصصة التي تعالج قضايا فكرية ومشكلات اجتماعية ذات صلة وطيدة بحياة المسلمين في بنغلاديش وما يواجهونه من تحديات. وفضلاً عن توزيع منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجعلها متاحة للقراء وخاصة من الطلبة والباحثين، يقوم معهد بنغلاديش للفكر الإسلامي بطباعة عدد متزايد من الأعمال الفكرية والعلمية التي أنتجها مفكرون وباحثون محليون باللغتين البنغالية والإنجليزية.

وعن موريتانيا تحدث الأستاذ عبد الله بن أحمد حمدي الذي ذكر أن أنشطة المعهد تواجه إشكالاً قانونياً. فبعد مدة من النشاط المفتوح الذي سمح للمعهد بتأسيس مقر له وإنشاء مكتبة أصبحت مقصد الطلاب والباحثين، واستطاع القائمون عليه جعل قضية إسلامية المعرفة همّاً فكرياً لدى قطاع واسع من لمثقفين، وعرف هذا النشاط ضموراً وتراجعاً بسبب حملة التضييق العامة التي شنتها السلطات الحكومية على كل أوجه العمل الإسلامي في البلاد ابتداء من عام 1994. إلا أن ذلك لا يعني، كما أشار الأستاذ حمدي، أن الاهتمام بالفكرة والسعي لتطوير أطروحات فيها قد توقفا، وخاصة لدى الطلبة والباحثين.

ومن أرض الكنانة تحدث الدكتور سيف عبد الفتاح إسماعيل الذي أفاد بأن المكتب قد تمكن بالتعاون الوثيق مع الجمعية العربية للتربية الإسلامية، من جعل قضية إسلامية المعرفة هماً فكرياً للقاعدة واسعة من أساتذة الجامعات المصرية والطلبة الباحثين وخاصة في الدراسات العليا. وقد امتدت أنشطة المعهد كمياً ونوعياً بحيث عقد عدد من المؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة في فروع معرفية محددة بالتعاون مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية مثل جامعة الأزهر وجامعة القاهرة والمعهد العالي للخدمة الاجتماعية بكفر الشيخ... إلخ. وقد شملت تلك المؤتمرات مجالات متعددة مثل الاقتصاد والخدمة الاجتماعية وعلم النفس والفلسفة ومناهج البحث. كما نجح المكتب في إقامة عدد من الدورات التدريبية في مجالات معينة من البحث العلمي شارك فيها

أعداد متزايدة من طلاب الجامعات النا ين الذين يتطلعون لمواصلة دراسا م العليا في أقسام الماجستير والدكتوراه.

وفضلاً عن ذلك أنجز مكتب القاهرة عدداً من المشروعات البحثية التي شارك في تحقيقها أساتذة وباحثون جامعيون في مجالات متخصصة بإشراف بعض الشخصيات الفكرية المرموقة في مصر مثل المستشار طارق البشري. وقد رأى بعض هذه المشروعات النور إذ تم طبعها في كتب يجري الآن تداولها وتوزيعها في سوق الكتاب. ويتولى مكتب القاهرة كذلك طباعة ألف نسخة من مجلة إسلامية المعرفة وتوزيعها في البلاد تجارياً وبالإهداء.

وقد كان من المفترض أن يستمع المشاركون في اللقاء إلى تقرير عن جهود إسلامية المعرفة وتأصيل العلوم والمناهج الدراسية من الدكتور إبراهيم أحمد عمر وزير التعليم العالي في السودان وعضو هيئة مستشاري المعهد. إلا أن السيد الوزير تعذر عليه الحضور بسبب ارتباطات أخرى سابقة. ومن المعلوم أن السودان قام بجهد واسع النطاق في إطار عملية الأسلمة والتأصيل، وقد شمل هذا الجهد مراجعة شاملة لمناهج التعليم وفلسفتها وخاصة في التعليم الجامعي والتعليم العام، وذلك بإقامة عدد من المؤتمرات الوطنية والولائية التي شارك فيها خبراء في التربية والتعليم وأساتذة باحثون ومسؤولون سياسيون. كما أنشئت للغرض نفسه مؤسسات خاصة مثل إدارة التأصيل التابعة الوزارة التعليم العالي ومعهد إسلام المعرفة (إمام) التابع لجامعة الجزيرة بالولاية الوسطى. وقد أقامت هاتان المؤسستان بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي عددا من الحلقات الدراسية العلمية والدورات التدريبية التي ضمت لفيفاً من الأساتذة الجامعيين وطلبة الدراسات العليا ونوقشت فيها قضايا متخصصة مثل المنهجية المعرفية في القرآن الكريم. وتغيب عن اللقاء الدكتور طه جابر العلواني رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية وعضو مجلس أمناء المعهد، لمشاغله في البرامج التدريسية لهذه المؤسسة الوليدة.

أما الدكتور هشام الطالب نائب الرئيس للمعهد في الولايات المتحدة الأمريكية فقد أبرز في تقريره أن المعهد واجه ثلاث عقبات أساسية هي:

1- ضعف التنسيق الإداري لأعمال المعهد ومناشطه وبطء انتقال المعلومات وتبادلها بين مكاتبه وفروعه المختلفة.

2- انخراط عدد مقدر من مسؤولي المعهد وإدارييه في أعمال ومؤسسات أخرى كثيرة أدى في أحيان غير قليلة إلى تأخير شؤون المعهد ومهماته في سلم أولويا م.

3- أما العقبة الثالثة فهي عدم القدرة على جعل مطبوعات المعهد ومنشوراته تبلغ دوائر أوسع من القراء والمثقفين وذلك نظراً لعدم التوفر على إمكانيات توزيعية تجارية متخصصة وفعالة.

وأبرز الدكتور الطالب كذلك عدداً من المحاور التي رأى أن تكون محل تركيز في المستقبل، ملخصاً إياها في النقاط الآتي:

1- تطوير خطاب إسلامي جديد يحمل الرسالة نفسها ويعالج القضايا ذا ا، ولكن في أفق أوسع ومن منظور أكثر تماسكاً ووضوحاً.

2- الرعاية الخاصة لطلاب الدراسات العليا وخاصة أولئك الذين يتوفرون على قدرات ذهنية عالية واستعدادات متميزة للبحث العلمي والعطاء الفكري.

3- إنشاء نويات للبحث العلمي المتخصص في كل فرع من فروع المعرفة.

4- السعي إلى أن يستقل كل فرع من فروع المعهد وكل مكتب من مكاتبه بمشاريعه وبرامجه ومصادره التمويلية الخاصة تحقيقاً للاستقلالية المالية.

من مداولات المستشارين: مشكلات وتحديات

برزت في التقارير التي استعرضها مستشارو المعهد وفي مداولا م ومناقشا م مشكلاتٌ وتحدياتٌ عامة مشتركة يكمن توزيعها على محورين أساسيين:

1-محور الإمكانات المالية الكفيلة بجعل المكاتب المختلفة قادرة على توسع برامجها والاستمرار فيها على نحو يضمن التقدم في تحقيق أهداف إسلامية المعرفة. ويرجع جانب مهم من هذه المشكلات إلى تقلص الميزانيات المخصصة

للمكاتب المختلفة نتيجة الضمور الذي يواجهه المعهد في موارده المالية. وقد أشار بعض المستشارين إلى أن هذا الضمور والتقلص في ميزانيات المكاتب قد أثر سلباً في عدد من المشروعات والبرامج التي يقومون ا، إذ جرى تقليص بعضها وتجميد بعضها الآخر على الرغم من أهميتها في دفع مسيرة المعهد. وقد اشتكى عدد من المستشارين من أن كثير من المنخرطين في برنامج زمالة المعهد Fellowship Program قليلاً ما يلتزمون بسداد رسوم اشتراكا م مع حرصهم على الحصول على مطبوعات المعهد بصورة منتظمة، وهذا من شأنه أن يزيد في الأعباء المالية للمعهد. بل إن بعض المكاتب قد اضطر إلى تقليص عدد العاملين فيه من موظفين وفنيين، الأمر الذي حد من نجاعة أدائها.

2- أما المحور الثاني، وهو الأهم، فيتعلق بالمهمة الأساسية للمعهد نفسها، من حيث إنتاج أعمال تعطي فكرة إسلامية المعرفة أبعادها الفعلية علمياً ومنهجياً، بما يجعلها تتجاوز مجرد طرح العموميات. وقد اجتمعت كلمة المستشارين على ضرورة وضع خطة مستقبلية يكون البحث العلمي التخصصي هو محورها وأولى الأولويات فيها، مؤكدين في الوقت نفسه ضرورة أن يحذر القائمون على إدارة المعهد وتنسيق أعماله من الانصراف إلى قضايا جانبية تؤخر الانطلاق في إنجاز هذا المحو الذي يمثل حاجة ماسة للكثير من الجامعات التي تبنت فلسفة إسلامي المعرفة، ولكن تعوزها المادة العلمية والفكرية المناسبة التي تصلح لتلبية حاجات لمساقات عليمة محددة.

جدلية الفكرة والمؤسسة والأشخاص

استمع المستشارون أثناء مداولا م إلى رسالة من الدكتور طه جابر العلواني (عضو مجلس أمناء المعهد ومدير جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في أمريكا SISS) قرأها نيابة عنه الدكتور جمال البرزنجي المدير العام لمكتب المعهد في ماليزيا. وقد أثارت رسالة الدكتور العلواني مسألة حساسة ليس فقط بالنسبة للمعهد وإنما بالنسبة للعمل المؤسسي عند المسلمين عامة.

ويحسن بنا أن نسوق مقطعاً من الرسالة المذكورة يبرز هذه المسألة خير إبراز. يقول الدكتور العلواني: "أود أن ألفت الأنظار الكريمة إلى إشكالية عميقة

الجذور في تاريخنا، سرطانية في فروعها وتشعبا ا وامتدادا ا، لا تزال حية جذِعة في بيئاتنا الفكرية، تؤتي ثمارها المرة وآثارها الخطرة في ضعضعة مؤسساتنا وإضعافها، وهي عدم وضوح العلاقة بين الأشخاص الطبيعيين والأشخاص المعنويين كما في تعابيرنا الفقهية أو اضطراب العلاقة بين المؤسسات والأفراد (أو الأشخاص الطبيعيين)، سواء أكانوا مؤسسين لتلك المؤسسات أو وارثين ومجددين فيها. فقد ينظر بعضهم إلى المؤسسات بوصفها شخصيات معنوية في إطار الأفراد بما هم أشخاص طبيعيون، وقد تضمحل الفواصل بين الاثنين، نتيجة نرجسية بعض الأشخاص الطبيعيين، أو النظرة المختلطة للأمة بالحماس لها، ولا تستطيع أن تدرك أ ا من أهدافها أو أولويا ا. وآنذاك تكتب شهادة وفاة المؤسسة، لتحل محلها شهادة ولادة لن تلبث أن تتلاشى، حيث يسمح مثل هؤلاء بتلاشي المؤسسة وتعليق أهدافها الكبرى أو آمالها في عنق فرد أو أفراد مهما كانوا، فتلك بداية النهاية للطرفين: للمؤسسة كشخص معنوي، وللأفراد كأشخاص طبيعيين.

لقد عانت أمتنا كثيراً من فهم "حديث التجديد" فهماً فردياً. وكان ذلك الفهم المنحرف من أهم عوامل الانحراف في قضايا التجديد والإحياء، كما كان وراء إخفاق الكثير من المحاولات التجديدية في تاريخنا".

وأضاف الدكتور العلواني موجهاً انتباه مستشاري المعهد إلى ضرورة أخذ هذه القضية في الحسبان، فقال:

"من هذه النقطة الخطيرة، أو الإشكالية الهامة، أرجو أن نطلق في مراجعة قضايا المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وأهدافاً وغاياتٍ ووسائل".

المستقبل: توجهات وأولويات

وفي إطار التخطيط للجهود المستقبلية للمعهد، برزت النقاط الرئيسية الآتية بوصفها محاور تحتاج أنت تستقطب اهتماماً خاصاً وجهداً علمياً كثيفاً.

1- التركيز على إنتاج الكتاب الدراسي المنهجي في المساقات التعليمية المختلفة وخاصة في مستوى الدراسات الجامعية.

2- العمل على إنشاء جمعيات علمية ومهنية متخصصة للانتقال بفكرة إسلامية المعرفة من دائرة الطرح العام إلى الدوائر التخصصية في مجالات المعرفة المختلفة وخاصة في العلوم الاجتماعية.

3- تطوير تقاليد البحث العلمي بتوفير الإمكانات واستقطاب باحثين جادين متخصصين.

4- تطوير مكتبات المعهد وتغذيتها بما يحتاجه الباحثون والدارسون من مراجع وأدوات بحث.

5- تطوير علاقات التنسيق وانسياب المعلومات بين مكاتب المعهد المختلفة حتى لا تتناسخ الجهود أو تدخل في دوامة من التكرار، وحتى تتكامل فيما تقوم بتنفيذه من مشروعات وبرامج.

6- توجيه طلبة الدراسات العليا لتكون بحوثهم ورسائلهم العلمية خادمة لفلسفة إسلامية المعرفة وإنضاج مقولا ا على المستويات كافة.

ببليوغرافيا

القيم فكراً وواقعاً
في السنوات العشر الأخيرة
(1986هـ-1996م)
قائمة وراقية منتقاة

محيي الدين عطية*

مقدمة

تحتوي هذه القائمة على أهم ما صدر خلال السنوات العشر الأخيرة من كتب وأطروحات وبحوث ومقالات حول موضوع "القيم" بأبعاده الفكرية والتطبيقية والميدانية.

وقد رتبت الكتب والبحوث المختارة تبعاً للاسم الأخير للمؤلف، ثم وزعت أرقامها المسلسلة (1-75) على رؤوس موضوعات مرتبة ترتيباً هجائياً.

هذا، وقد روعيت الدقة –قدر المُستطاع- رصداً وانتقاءً وتصنيفاً، بحيث تعكس حركة الفكر العربي والإسلامي في هذا ا ال، خلال الحقبة الزمنية المستهدفة لاستيعا ا، وفي حدود ما أتاحته المصادر المباشرة وأدوات التوثيق.

---

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964م، ومستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

رؤوس الموضوعات المستخدمة*

* الأرقام المذكورة أمام رؤوس الموضوعات هي أرقام المداخل لا أرقام الصفحات.

مداخل القائمة

1- إبراهيم، مجدي عزيز: المنهج التربوي والأمن القومي: الكتاب 2: قضايا الإسكان والانتماء والقيم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1994م.

2- إبراهيم، هلا محمد: "القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية ومثالها في العائلة اللبنانية:،دراسات عربية س22 ع4 (1986/2م) ص24-118.

3- أبو ريا، غزال حميد: التربية للقيم الاجتماعية الناصرة: مطبعة مكتبة القبسي، 1988م، 96ص؛ 19سم.

4- أبو العينين، علي خليل مصطفى: القيم الإسلامية والتربية: دراسة في طبيعة القيم ومصادرها ودوره التربية الإسلامية في تكوينها وتنميتها المدينة المنورة: مكتبة إبراهيم حلبي، 1988م، 328ص؛ 25سم.

5- أبو النيل، محمود السيد: القيم والإنتاج: دراسات عربية وعالمية بيروت: دار النهضة العربية، 1986م – 158ص؛ 24سم (سلسلة علم النفس، 4).

6- أسد، كلثم محمد: المرأة العاملة في دولة الإمارات العربية: دراسة لتأثير القيم على المرأة العاملة في دولة الإمارات، بيروت: دار البحار، دبي: مكتبة القراءة

للجميع، 1990م – 112ص؛ 20سم. (سلسلة دراسات الإمارات العربية المتحدة).

7- أنور، أحمد: الانفتاح وتغير القيم في مصر القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 1993م – 20سم. (مصريات، 2).

8- برايبروك، دافيد: القيم الأخلاقية في عالم المال والأعمال، ترجمة صلاح الدين الشريف القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2ج، 1986م – 1184ص؛ 24سم.

9- البشري، طارق: "حول القيم والمفاهيم السائدة في ا تمع العربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي". المسلم المعاصر ص18، ع71-72 (رجب – ذو الحجة 1414هـ/ فبراير – يوليو 1994م) ص5-25.

10- البقري، أحمد ماهر: العمل والقيم الخلقية في الإسلام. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1409هـ/1988م. – 286ص؛ 24سم.

11- بن لادن: سامية محمد عوض: بعض متغيرات الشخصية المرتبطة بالقيم الدينية لدى طالبات كلية التربية للبنات في الرياض. الرياض: الرئاسة العامة لتعليم البنات، 1412هـ/1992م. دكتوراه.

12- بنداري، حسن: قيم الإبداع الشعري في النقد العربي القديم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م. – 224ص؛ 24سم.

13- التابعي، كمال: القيم الاجتماعية والتنمية الريفية: دراسة في علم الاجتماع الريفي. القاهرة: مكتبة ضة الشرق، جامعة القاهرة، 1986م – 492ص؛ 24سم.

14- الثبيتي، علي جرادان: التربية الإسلامية وتقدير قيمة الوقت. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، 1413/ 1992م. ماجستير.

15- جالو، أحمد بن مبشر: آثار الغزو الثقافي على قيم الإسلام الخلقية. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية، 1414هـ/ 1992م. ماجستير.

16- جرجس، وهيب عطالله: القيم الروحية في سر المعمودية. القاهرة: أسقفية الدرسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمي، لجنة النشر للثقافة القبطية والأرثوذكسية، 1988م – 2ج، 20سم، (سلسلة المباحث اللاهوتية والعقائدية؛ 37).

17- الجعيد، عبد الله معيوض مزيد: القيم الأخلاقية للقائد الأمن. الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب: المعهد العالي للعلوم الأمنية، 1410هـ/ 1989م – ماجستير.

18- جمعة، سعد إبراهيم، وسعيد فالح الغامدي: الشباب والقيم الأسرية في المملكة العربية السعودية. القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1988م، 239ص؛ 24سم.

19- حبيب، رفيق: سيكولوجية التدين لدى الأقباط، ج1: القيم الدينية. القاهرة: درا الثقافة المسيحية، 1986م – 3342ص؛ 24سم.

20- حبيب، صموئيل: أفكار في القيم. القاهرة: دار الثقافة، 1986م – 88ص؛ 19 سم.

21- حسيني، عمر: تقييم نظام محكمة القيم ودور المدعي العام الاشتراكي أمامها: دراسة تحليلية. القاهرة، 1987م.

22- حمدان، نذير: العمل وتطبيقاته: ركن القيم الكبرى. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1992م – 280ص؛24سم (دراسة حضارية في القرآن الكريم).

23- حنوش، زكي: "أزمة الشباب العربي بين التغيير والإرهاب وصراع القيم" الفكر العربي – س16 (2) ع80 (ربيع 1995م) ص 39-50.

24- خلف، خلف أحمد، وأحمد كمال أبو ا د: القيم والتحولات الاجتماعية المعاصرة. المنامة: مجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية بالدول العربية الخليجية، مكتب المتابعة، 1411هـ/ 1990م، 82ص (سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية، 16).

25- خليفة، إبراهيم محمد: القيم والمثل الإسلامية. بيروت: مؤسسة البلاغ، 1989م، 224ص؛ 24سم.

26- خليفة، عبد اللطيف محمد: ارتقاء القيم: دراسة نفسية. الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون، 1992م، 266ص، (عالم المعرفة، 160).

27- خليفة، هند خالد محمد: القيم الاجتماعية للعمل في ا تمع النسوي السعودي. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الآداب، قسم الدراسات الاجتماعية، 1407هـ، ماجستير.

28- خيشة، عبد المقصود عبد الغني: "المعيار الأخلاقي لقيم" في: النظرية الخلقية في الإسلام: دراسة مقارنة. القاهرة: دار الثقافة العربية، 1991م، ص 153-173.

29- الدش، محمد محمود: نحو قيم جديدة في التربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م، 169ص؛ 24سم.

30- رضوان، نادية: الشباب المصري المعاصر وأزمة القيم: دراسة عن بوادر ومحاور أزمة الشباب. القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة بالزيتون، 1986-1987، 304ص؛ 24سم.

31- رمال، عزيزة محمود عبد الحبيب: القيم المبدئية في الإسلامي ودور التربية الإسلامية في تنميتها: دراسة نظرية. المدينة المنورة: جامعة الملك عبد العزيز، كلية التربية: قسم التربية الإسلامية والمقارنة، 1411هـ/1990م، ماجستير.

32- الرميحي، محمد: "القيم والأخلاق العامة والمؤثرة في ثقافة ا تمع الخليجي" في ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر (1994: الكويت).

33- زيعور، علي: "نحو المدرسة العربية في فلسفة الجمال وفي القيم" الفكر العربي، ص 13، ع67 (3/1992م)، ص 83-97.

34- سرحان، خالد أحمد: محكمة القيم في النظام القضائي المصري والفقه الإسلامي: دراسة مقارنة. القاهرة: خالد سرحان، 1988، 189ص؛ 24سم.

35- السويدي، وضحة: تنمية القيم الخاصة بمادة التربية الإسلامية لدى تلميذات المرحلة الإعدادية بدولة قطر: برنامج مقترح. الدوحة: دار الثقافة، 1409هـ/1989م، 512ص؛ 24سم، دكتوراه.

36- سيف، وليد وآخرون: القيم الثقافية الفلسطينية: ملامح وتحديات. القاهرة: الاتحاد العام للفنانين العرب، 1989م، 313ص؛ 24سم.

37- شائع، مطلق بن محمد: القيم الخلقية في النقد العربي إلى اية القرن الرابع الهجري. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، قسم البلاغة والنقد، 1408هـ/1987م، ماجستير.

38- شناق، عبد الحفيظ محمد: التحضر وتأثيره على القيم والاتجاهات الدينية في مجتمع دولة الإمارات العربية المتحدة. أبو ظبي: عبد الحفيظ شناق، 1986م، 325ص؛ 24سم.

39- صالح، عبد الرحمن، وشفيق فالح علاونة، وحسين بن خالد: "بناء مقياس القيم الاجتماعية في الإسلام" مؤتة للبحوث والدراسات، س 13 ع49 (المحرم – ربيع الأول 1408هـ/ سبتمبر – نوفمبر 1987م)، ص 27-66.

40- عبد الله، حسن صادق حسن: "القيم الاجتماعية الإسلامية وفعالية السلوك الإداري في المؤسسة "المسلم المعاصر، س 13 ع49 (المحرم – ربيع الأول 1408 سبتمبر – نوفمبر 1987م)، ص 27-66.

41- هبد الحليم، أحمد المهدي: "تعليم القيم فريضة غائبة" المسلم المعاصر، ص 17 ع65/66 (محرم – جمادي الآخرة 1413هـ/ أغسطس – يناير 1993م) ص 41-70 (مع تعقيب على البحث لعبد الغني عبود، ص 147-159).

42- عبد السلام، سامية عبد الرحمن: القيم الأخلاقية: دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1992م، 144ص؛ 24سم.

43- عبد الفتاح، إسماعيل: السموم البيضاء بين الدين والقانون والقيم. القاهرة: وزارة الإعلام، الهيئة العامة للاستعلامات، 1986-1987م، 110ص؛ 19سم.

44- عبد الفتاح إسماعيل: "القيم السياسية" في: التنشئة السياسية للطفل. القاهرة: وزارة الإعلام، ـ الهيئة العامة للاستعلامات، 1988م، ص 9-57.

45- عثمان، محمد فتحي: "القيم الحضارية في رسالة الإسلام" في: الحضارة الإسلامية بين عبرة الماضي وآمال المستقبل. كاليفورنيا: المركز الأمريكي لدراسة الحضارة والثقافة، 1993م، ص25-38.

46- عسران، صابر سليمان: القيم الإسلامية التي يتضمنها المسلسل العربي في التلفزيون. القاهرة: كلية الإعلام، 1407هـ، ماجستير.

47- علوان، فهمي محمد: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م، 175ص، 24سم.

48- العمرو، عبد الله بن محمد: قيم الإسلام الخلقية وآثارها. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الثقافة الإسلامية، 1409هـ/1989م، ماجستير.

49- العمري، أكرم ضياء: قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994م، ج1، (كتاب الأمة، 39).

50- العوا، عادل: العمدة في فلسفة القيم. دمشق: 1986م.

51- العوا، عادل: "قضايا القيم" في: الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987م، ص 213-395.

52- عيسى، حسن أحمد ومصري عبد الحميد حنورة: "دراسة حضارية مقارنة لقيم الشباب لدى مجموعتين من طلاب الجامعة الكويتيين والمصريين" مجلة العلوم الاجتماعية، ص15 ع1 (ربيع 1987م) ص 179-204.

53- الغربيللي عبد الجليل السيد أحمد: "القيم التي تحكم السلوك الاقتصادي للمجتمع الخليجي"، 37ص، في ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر (1944: الكويت).

54- فرج، محمد سليمان: "الحضارة الإسلامية: حقيقتها، قيمها وركائزها" في الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة على العقد القادم (1988: استانبول).

55- فرحان، إسحاق أحمد، وتوفيق أحمد مرعي: "اتجاهات المعلمين في الأردن نحو القيم الإسلامية في مجال العقائد والعبادات والمعاملات كما حددها الإمام البيهقي" مجلة أبحاث اليرموك، ع2 (1988م) ص 97-136.

56- فياض، منى: "التباين بين القيم المدنية والسلوك الاجتماعي في ا تمعات العربية الإسلامية"، 26ص، في: ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: فيرجينيا).

57- القدومي، مروان: "أزمة القيم في العالم العربي"، 25ص، في المؤتمر الأول حول إسلامية المعرفة (1993: نابلس).

58- القرضاوي، يوسف: دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1995م، 440ص؛ 24سم.

59- القليني، فاطمة يوسف أحمد: قيم التنشئة الاجتماعية كما تعكسها حكايات الأطفال: دراسة لعينة حضرية –ريفية باستخدام منهج تحليل المضمون. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، 1989م، 418ص. دكتوراه.

60- القيسي، مروان إبراهيم: "المنظومة القيمية الإسلامية كما تحددت في القرآن الكريم والسنة الشريفة" مجلة دراسات (السلسلة أ: العلوم الإنسانية)، مج22

(أ) ع6 (الملحق)، رجب 1416هـ كانون الأول 1995م، ص 3217-3241.

61- القيم الأخلاقية المرتبطة بعمل رجل الأمن: أبحاث الندوة العلمية الأولى، الخطة الأمنية الوقائية الثانية. الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1988م، 198ص؛ 24سم.

62- كانو، هروموسا: "الحضارة والقيم والثقافة وتأثيرها في تحديث اليابان والعالم العربي" في العرب واليابان: حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم الثقافة في اليابان والوطن العربي، تحرير وتقديم السيد ياسين. عما: منتدى الفكر العربي، 1992م، ص 46-66.

63- الكردي، محمود فهمي: "البيئة الاجتماعية والأنساق القيمية المتصلة بالعمل" في: ندوة القيم العاملة والتدريب (1988: الجيزة).

64- كريم، بدر أحمد: دور المذياع في تغيير العادات والقيم في ا تمع السعودي: مع دراسة ميدانية في قرية خليص. الرياض: كريم، 1987م، 418ص. ماجستير.

65- كنعان، احمد علي: القيم التربوية السائدة في شعر الأطفال: دراسة تحليلية ميدانية في القطر العربي السوري. دمشق: كلية التربية، 1411هـ/1990من دكتوراه.

66- لطفي، شهاب سليمان: تحليل القيم في محتويات كتب الدراسات الاجتماعية للمرحلة الإعدادية في دولة الإمارات العربية المتحدة. أبو ظبي: ا مع الثقافي1993م، 170ص.

67- محمود، يوسف سيد: تغير قيم طلاب الجامعة: التغيير القيمي لدى طلاب الجامعة خلال ثلاثين عاماً: دراسة ميدانية. القاهرة: عالم الكتب، 1990م، 190ص؛ 20سم.

68- المحيا، مساعد عبد الله: القيم في المسلسلات التلفازية: دراسة وصفية تحليلية لعينة من المسلسلات التلفازية. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: كلية الدعوة والإعلام، قسم الإعلام 1408هـ/1987م، بحث تكميلي.

69- مسرة، أنطوان نصري: "قيم الشباب اللبناني" مجلة الواقع، س3 ع10 (1986/9م) ص 135-152.

70- المغربي، سعد: "التنمية والقيم" مجلة علم النفس (القاهرة)، ع7 (يوليه – سبتمبر 1988م)، ص6-15.

71- المؤمني، أحمد سعيد: قيم القضاء وتقاليده: الضوابط القانونية والأخلاقية في الأداء القضائي. عمان: المؤمني، 1993م، 352ص، 26سم، ببليوغرافية.

72- النيفر، حميدة: "القيم التربوية وبناء الشخصية الإسلامية المعاصرة" في: المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي عن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية (1987: الخرطوم)، في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 863-882.

73- وطفة، علي: "الثقافة وأزمة القيم في الوطن العربي" المستقبل العربي، ع 192 (فبراير 1995م)، ص 53-65.

74- يالجن، مقداد: "القيم الأخلاقية ومعاييرها في الإسلام" في: علم الأخلاق الإسلامية. الرياض: دار عالم الكتب، 1992م، موسوعة الأخلاق الإسلامية، 1، ص 291-378.

75- يوسف، أحمد: القيم الإسلامية في السلوك الاقتصادي. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990م، 175ص.